الإسلام و"الإرهاب" في الفكر الغربي

النماذج التفسيرية.. وخلفياتها

تأليف: معتز الخطيب

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ٩
كراسات علمية محكمة تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية، مكتبة الإسكندرية

مراصد

كراسات علمية ٩

الإسلام و"الإرهاب" في الفكر الغربي

النماذج التفسيرية.. وخلفياتها

تأليف: معتز الخطيب

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ٩

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

تأليف: معتز الخطيب.

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة– أثناء النشر (فان)

الخطيب، معتز.

الإسلام و"الإرهاب" في الفكر الغربي : النماذج التفسيرية . . . وخلفياتها / تأليف **معتز الخطيب**. –**الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٢.**

ص. سم. (مراصد؛ ٩)

تدمك: 978-977-452-164-9
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. الإسلام و الغرب. ٢. الإرهاب. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 279.29 2012614387

ISBN 978-977-452-164-9
رقم الإيداع بدار الكتب 7468/2012

مراصد

مقدمة

سيبقى تاريخ ١١/٩/٢٠٠١م علامة فارقة، ليس فقط في السياسة والعلاقات الدولية، بل في سوق الكتب أيضًا؛ فما فتئت الكتب الغربية بعد هذا التاريخ تشهد نموًّا وتكاثرًا حول موضوعات: الإسلام، والإرهاب، وتنظيم القاعدة، والحادي عشر من سبتمبر، والعلاقة بين الإسلام والغرب، تمامًا كما حدث من قبل عبر القرن العشرين فيما يتعلق بالشيوعية والاشتراكية، ثم حركات ما يسميه الكتاب الغربيون بـ "الإسلام السياسي" حيث كان الجانب الأبرز لظهور الكتب، وبروز المتخصصين فيه وقتها.

١- الكتابات الغربية حول الإرهاب والإسلام

معالجات وكتب الإسلام، والإرهاب، تفاوتت في كتّابها وتوجهاتها ورؤاها، وعمقها، فتراوح مؤلفوها بين الدارس المتخصص والهاوي العابر، وصولاً إلى خبراء الإرهاب سواء في مكتب التحقيقات الفيدرالي مثل بول إل. ويليامز، أو في دوائر الأكاديميات والسياسة والاستراتيجيات من أمثال إيان ليسر وبروس هوفمان وديفيد رونفلت وجون أركويلا ومايكل زانيني. وبعضها اهتم بالمواجهة بين الإسلام والغرب، واختصر العلاقة بينهما في الصراع الذي يراه محتومًا، وهذا النوع وإن كان موجودًا قبل ذلك التاريخ، إلا أنه شهد تضخمًا بعد ١١ سبتمبر، التي أضفت شرعية على أطروحاته، من أمثال لوران أرتور دو بلسيس.

وبعض آخر امتلأت به الأسواق الأمريكية لكتّاب معروفين بمواقفهم المتطرفة من المسلمين والعرب، مثل دانيال بايبس الذي ألف كتاب "الإسلام المسلح يصل أمريكا" (٢٠٠٣م) وستيفن إمرسون الذي ألف كتاب "جهاد أمريكي: الإرهابيون الذين يعيشون بيننا" (٢٠٠٣م) واللذين روّجا لمقولة أن المسلمين والعرب المقيمين في الغرب وأمريكا هم أعداء يتحيَّنون الفرص للانقضاض عليها؛ ومن ثم يجب السعي لمراقبتهم والتضييق عليهم وتهميش منظماتهم.

كما أن بعض الكتب الفرنسية التي اكتظت بها رفوف المكتبات حول بن لادن، كانت تجارية تشبه في أغلبها تقارير المخابرات أو المجلات المتخصصة في الحياة الخاصة لنجوم السينما والغناء، بحسب وصف خدمة (Cambridge book review).

في المقابل ظهرت بعض الدراسات الساعية إلى تقديم الإرشادات لمؤسسات السلطة الأمريكية في حربها على "الإرهاب" من خلال فرز التوجهات الإسلامية، وما يمكن أن يشكل عونًا وما يشكل خطرًا على مصالح الولايات المتحدة، وما يمكن دعمه منها؛ وهو ما قامت به دراسة "الإسلام المدني

الديمقراطي" (٢٠٠٣م) التي أصدرتها مؤسسة راند التي ترأسها شاريل بينارد زوجة زلماي خليل زاد أحد المقربين من الرئيس الأمريكي والسفير الأمريكي في أفغانستان ثم العراق.

ومن المهم الإشارة إلى أن ثمة كتبًا حاولت أن تستثمر الحدث فوجدت – بطريقة ما – رابطًا بين كتبها وبينه، فبرنارد لويس – مثلاً – أضاف لكتابه "ما الخطأ الذي حدث؟" تمهيدًا في صفحة منفصلة سبقت المقدمة تقول: "إنّ الكتاب وإنْ كان لا يدرس تلك الأحداث فإنه على أي حال متصل بتلك الهجمات، يبحث فيما حدث قبلها، وفي التتابع الطويل والنماذج الأوسع للأحداث والأفكار والاتجاهات التي – لدرجة ما – أنتجت تلك الهجمات"(١). أما جيل كيبل الذي أصدر كتابه "جهاد" قبل أحداث سبتمبر، فقد وضع مقدمة لطبعة سنة ٢٠٠٢م تحدث فيها عن أحداث سبتمبر والسياق الذي وقعت فيه، ليؤكد أن شيئًا لم يتغير في أطروحته الرئيسية وهي: سقوط "الإسلام السياسي" الذي وصل إلى ذروة العنف(٢).

وكان من أوائل الكتب التي صدرت تتحدث عن أحداث سبتمبر كتاب "ساعتان هزَّتا العالم"(٣) لفريد هاليدي أستاذ العلاقات الدولية في كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، الذي صدر بعد نحو ثلاثة أشهر من وقوع الأحداث، وهو مع ذلك كتاب أكاديمي رصين، يقتصد في إطلاق التعميمات التي انجر إليها كثيرون غيره، كما يُبقي الأسئلة مفتوحة لمزيد من البحث والتدقيق دون أن يسارع إلى حسم الأحكام، وسنأتي على رؤيته وتحليله لاحقًا.

ولا تزال الكتابات تتوالى عن الإرهاب والعنف وغير ذلك، حتى قال بعضهم: "إن ظاهرة الإرهاب سوف تشغل القرن الواحد والعشرين أو جزءًا كبيرًا منه"(٤).

٢– هذه الدراسة وإطارها

أما معالجتي لموضوع "الإسلام والإرهاب" فستكون قاصرة على حصر الرؤى والأطروحات المتداولة في المجال الغربي، في حدود معرفتي ومتابعتي لها، مع صوغها في نماذج تفسيرية كلية، ثم ربطها بأصولها وخلفياتها الفكرية التي تشكل الأطر الحاكمة لتلك الرؤى والتفسيرات، وعلاقة تلك النماذج التفسيرية للإرهاب بالأطروحات الاستشراقية والأنثروبولوجية البارزة. وستكون تلك النماذج حاصرة للرؤى والأطروحات، وشاملة للسياسة والثقافة والدين والاستراتيجيا، بحيث يكتمل المشهد الغربي مع الحرص على إبراز التنوع في تلك الرؤى، حتى نتجنب الأحكام التبسيطية والاختزالية.

إن حصر الأطروحات الغربية في هذا المجال، من شأنه أن يتناول العديد من القضايا الحيوية ذات الصلة بموضوع الإرهاب، بدءًا بما يثيره المصطلح ذاته والمصطلحات المطوّرة عنه أو المنبنية عليه (مثل "الإرهاب الجديد"، "فرط الإرهاب")، ومحاولات إحالة الإرهاب إلى جذور دينية عقدية إسلامية، ومقولات مثل محضن الإرهاب، والطبيعة العنفية، وسؤال التفسير، والعلاقة بين الجهاد والإرهاب، فضلاً

عن معالجة أسئلة مهمة لا محيد عن طرحها، نحو: لماذا يعد الإسلام مبعثًا للعنف؟ ولماذا يتغذى العنف على الإسلام؟ وما علاقة أحداث ١١ سبتمبر بالحداثة والعولمة، إلى غير ذلك من القضايا والإشكالات التي يفرضها الموضوع وتفريعاته من قبيل كيفية تفسير تناقضات السياسة الأمريكية في التعامل مع ما سمَّتْه الأصولية، والآن الإرهاب، وتحديدًا تنظيم القاعدة والجهاد الأفغاني، وتفسير ذلك في ضوء أدلجة العلاقات الدولية بعد الحرب العالمية الثانية وحدود مراعاة الأيديولوجيا في السياسات الخارجية.

الإضافة الأهم التي سنقدمها في هذه الدراسة تتمثل في حصر الرؤى والأطروحات الغربية الكثيرة والمتزاحمة، وصوغها في نماذج تفسيرية كلية شاملة، ووضعها في سياق متصل يساعد على فهمها والربط فيما بينها، تمهيدًا للوصول إلى خلفياتها الفكرية والأيديولوجية التي تتحكم بها. ليتم بعد ذلك محاولة الإجابة على سؤال بالغ الأهمية، يتمثل في أسباب استعصاء الفهم الغربي للظاهرة الإسلامية بشكل عام، وللممانعة الإسلامية بشكل خاص، والتي يتم وسمها بأسماء شتى، كالأصولية والإسلام السياسي، والإرهاب الإسلامي، إلى آخر القاموس الذي لا ينتهي. بل إن "جميع الكلمات المشوشة مثل الإحيائية أو الإصلاحية أو الأصولية هي مصطلحات استحضِرَتْ بشكل استبدادي من اللغة الإنجليزية؛ فهذه الكلمات لا تصف – ولا يمكن لها أن تصف – الدرجَات المتفاوتة للاجتماع والاحتجاج الإسلاميين"(٥)، وهذا ما يفرض التركيز على تنوع الإسلام وتعقيده في نقد التفسيرات التي تجعل منه كلاًّ متجانسًا بسيطًا، أو أن المسلمين بمنزلة رجل واحد أصولي إرهابي عنفي!.

٣- سطوة التسمية واستراتيجية الغموض

بقي أن الحديث عن الإسلام والإرهاب، يوجب التعرض لمفهوم الإرهاب الذي نريد بحثه(٦)، غير أن البحث في تعريفه وتحديد مضمونه لم يعد مجديًا في ظل الممارسات الأمريكية وتجاهل أي محاولة أو مطالبة بالاتفاق على تعريف له. بل تردد مؤخرًا(٧) أن البيت الأبيض يعمل على إعادة صوغ مفهوم "الحرب على الإرهاب"، ليشمل أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلى جانب بعدها العسكري، بشكل يتم معه التركيز على جوانبها الأيديولوجية. كما أن وزير الدفاع دونالد رامسفيلد أشار في خطاب له مؤخرًا إلى أن أميركا تخوض "نضالاً عالميًّا ضد التطرف"، متفاديًا استخدام تعبير "الحرب على الإرهاب" الذي يوحي باقتصار الحرب على البعد العسكري. وهذا يشكل رغبة في التأكيد على أنه لا يمكن الانتصار في هذه الحرب بالاعتماد على القوات العسكرية منفردة، بمعزل عن ضرورة تفعيل أبعادها الأيديولوجية بصفتها صراعًا ثقافيًّا يتطلب إعادة النظر في السياسات المتبعة حاليًّا، فضلاً عن تفعيل "الديبلوماسية العامة" التي يعول عليها الرئيس جورج بوش لإعادة رسم صورة أميركا في العالم. وقد فُهمت هذه الخطوة على أنها محاولة لتفادي جهود تبذل عالميًّا لتحديد مفهوم عالمي متعارف عليه للإرهاب، خوفًا من أن ينطبق ذلك المفهوم على ممارسات عسكرية أمريكية.

لعل الغاية الأبرز من عدم تعريف الإرهاب، هي إخضاعه للحسابات السياسية ومصالح الأطراف الأقوى في المعادلة الدولية، التي تصوغ المفاهيم والتعريفات والرؤى بحسب بوصلة مصالحها الأمنية والاستراتيجية والقومية، بعيدًا عن أي إطار معياري وقيمي، فكلما ازداد المفهوم غموضًا أصبح أكثر عرضة للتطويع الانتهازي. فليس من قبيل المنسيّ أنه تم الإشادة بإرهابيين باعتبارهم مكافحين من أجل الحرية في سياق المقاومة ضد الاحتلال السوفياتي في أفغانستان على سبيل المثال، وجرى التنديد بهم باعتبارهم إرهابيين في سياق آخر. وهم هم غالبًا!.

ومن الصعوبات التي تواجهنا هنا أيضًا صعوبة الحسم بين القومي والدولي، في حالات مثل ما يخص إرهاب المجموعات المسلحة التي فرضت قيام دولة إسرائيل والاعتراف بها، فهل كان قوميًّا أم دوليًّا؟ وماذا عن الجماعات المقاومة المسلحة الفلسطينية؟ وقل مثل ذلك في الشيشان والأيرلنديين والأفغان الذين حاربوا الاتحاد السوفياتي، فبناء على أي معيار نتوقف عن الإشادة بمجموعة من هذه المجموعات باعتبارها كفاحًا من أجل الحرية، لنشجبها باعتبارها إرهابًا مقيتًا وعملاً مُجَرَّمًا؟ فأين نخط الحدود على أراضي "مجتمع" معين وفي الهياكل التي تضمن إمكانياته الدفاعية والهجومية، هل نمررها بين القومي والدولي، أو بين التدخل من أجل حفظ السلام والحرب، أو بين الحرب والإرهاب، أو بين المدني والعسكري؟ وتم التعبير هنا بـ "مجتمع" ليشمل نحو "السلطة الفلسطينية" التي لا تأخذ شكل دولة قانونًا.

لكن هذا التشوش في الحقل الدلالي لمفهوم "الإرهاب" لا يمكن اختزاله على أنه تشوش في الحدود بين المفاهيم، "فلا يجب التعامل معه باعتباره مجرد خلل في التنظير أو فوضى في المفاهيم أو منطقة للاضطرابات المتخبطة في لغة الحديث العامة والسياسية، فعلى العكس من ذلك، يجب أن نرى فيها استراتيجيات وعلاقات القوى. فالقوى المهيمنة هي القوى التي تتمكن في ظروف معينة من فرض تسمياتها، ومن ثم فرض التأويل الذي يناسبها؛ وبالتالي إضفاء الشرعية على هذه التسميات بل وتقنينها على المسرح القومي أو العالمي"[٨].

إنه لا يمكن الاطمئنان إذن للغة الحديث السائدة والتي غالبًا ما تخضع للغو الإعلامي، وللإيماءات اللغوية التي يقوم بها أصحاب السلطات المهيمنة، ولذلك أشار جاك دريدا إلى ضرورة الحذر في استعمال كلمات مثل "الإرهاب" و"الإرهاب الدولي"، وقد تجنب هو استعمالها لأنها كلمات موسومة بالالتباس والإرباك، واستعمل بدلاً منها "العنف" وطالب بإعادة النظر في جميع الظواهر التي نحاول تعريفها وتأويلها على أنها أفعال إرهابية[٩].

كما أنه من المهم الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت الولايات المتحدة والدول الغنية لم تعد تمارس هيمنتها الاستعمارية أو الإمبريالية في شكل احتلال للأرض، فإن خيار "المناضل من أجل الحرية" (الإرهابي حاليًّا في أكثر الأحيان!) لم يعد ينتمي إلا إلى الماضي.

ومن المفارقة حقًّا أن يتم الحديث في بيان المثقفين الأمريكيين الشهير(١٠)، عن قيم كونية شن عليها الإرهابيون الحرب، في حين يتم السكوت وتجاهل وضع معيار قيمي للإرهاب والحرب التي تُشَن عليه! بل راح المثقفون يبررون – أخلاقيًّا – شرعية الحرب على الإرهاب بالمطلق، معتقدين أن "الهدف من جريمة ١١ سبتمبر كانت الجريمة نفسها". في حين أن بودريار كان يرد على هذا المنطق قائلاً: "إنه تفسير خاطئ للإرهاب أن يُنظر إلى العمل الإرهابي بوصفه منطقًا تدميريًّا بحتًا"(١١) وجعل منه عملاً رمزيًّا محملاً بمعان عديدة، من ضمنها "إذلال مقابل إذلال".

إلى ذلك، من المهم أن هذا "الإرهاب" بكل إشكالاته والتباساته، وما تقدم عنه، لم يكن كافيًا لدى فئة من الاستراتيجيين وخبراء الإرهاب، فراحوا ينحتون تعبيرات لا تجد في "الإرهاب" وحده غناء في وصف ما حدث في ١١ سبتمبر، أو ما يتوقعون حدوثه!. فظهر تعبير "مواجهة الإرهاب الجديد" الذي استخدمته مجموعة من خبراء الإرهاب الأميركيين الذين يقلقهم خوف انتقال العنف من مجال استخدام الوسائل التقليدية إلى مجال الأسلحة غير التقليدية، كالنووية والكيماوية والبيولوجية. وينطوي هذا التعريف الجديد على قدرة من تراهم واشنطن إرهابيين على استخدام التكنولوجيا الحديثة في الاتصالات، خاصة عن طريق الكمبيوتر والإنترنت، وإمكانية تجميع كل عناصر العنف والآثار السياسية والنفسية التي تحدثها في إطار استراتيجية عقلانية يعمل على تركيبها "الإرهابيون" بما يعني مضاعفة الأثر وإحداث تغيير في الاتجاه المطلوب بحسب الأجندة التي يتبناها هؤلاء(١٢).

كما ظهر تعبير "فرط الإرهاب" الذي استخدمته مؤسسة البحث الاستراتيجي برئاسة فرانسوا هايزبور والذين رأوا في أحداث سبتمبر قطيعة مع "الإرهاب التقليدي" والانتقال إلى مرحلة "فرط الإرهاب". "فبتلاقي التدمير الشامل الذي أصبح ممكنًا بالنفاذ إلى التكنولوجيا المعاصرة والطبيعة الرهيبة لمنظمي الانفجارات، يتكون فرط الإرهاب الذي ظهر في ١١ سبتمبر". ويرى هؤلاء أن عزم الإرهابيين على ضرب أهداف عديدة وفي نفس الوقت وبقوة أدى إلى تمزيق الحدود المفهومية بين مصطلحي الحرب والإرهاب، وعليه فإن "مفردة (فرط الإرهاب) يمكن أن تسمح بتجاوز هذه الصعوبة المفهومية لفهم هذا الوضع الاستراتيجي الجديد"(١٣). فهل تجاوزنا كل إشكالات مفهوم "الإرهاب" نفسه، ووضع تعريف له ومعايير أخلاقية واضحة، لنناقش مثل هذه التسميات الجديدة؟!

أولاً: ربط الإسلام بالإرهاب

"إن سؤال الإسلام سيكون المسألة الأساسية لحقبتنا في الأعوام القادمة، ويتمثل الشرط الأول في معالجته بالحد الأدنى من التعقل: أن لا نبدأ بإقحام الكراهية فيه". هذا ما قاله الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو مطلع سنة ١٩٧٩م. فإلى أي مدى كان يستشرف المستقبل؟ أم أن المشهد الغربي عامة لا يزال يعيش في مرحلة رهاب الثورة الخمينية التي ربما كانت المناسبة التي قال فيها فوكو ما قاله؟

صحيح أن صورة الإسلام في الغرب ليست مثالية وطهورية، وذلك لأسباب متعددة، سنعود للإشارة إليها في الحديث عن الخلفيات الفكرية للنماذج التفسيرية لـ"الإرهاب"، لكنها لم تكن حاضرة بهذه القوة والفاعلية التي هي عليه بعد ١١ سبتمبر الذي أنعشها وأمدّها بصورة حية قاهرة، فجنسية مرتكبيه المفترضين استنهضت المخزون الثقافي والصورة النمطية وحوّلت الاتهام إلى الدين نفسه، وفي أحسن الأحوال ثار التساؤل عن هذا الدين الذي يبيح لمعتنقيه مثل تلك الأفعال. وفي هذا كتب إدوارد سعيد: "قد أتمنى أن أقول: إن الفهم العام للشرق الأوسط وللعرب وللإسلام في أمريكا قد تحسن بعد ٩/١١، ولكنه لم يتحسن... إن رفوف المكتبات الأمريكية بعد ١١ سبتمبر امتلأت بكتب مليئة بعناوين مهلهلة صارخة عن الإسلام والإرهاب والتهديد العربي والخطر الإسلامي"(١٤).

لسنا نريد العودة إلى "الحرب الصليبية" التي تحدث عنها بوش فيما اعتُبر زلة لسان، وما أثارته من جدل واسع في العالم الإسلامي، بل التركيز تحديداً على تلك التصريحات التي ألقت باللائمة على الإسلام الذي يبيح تلك الأفعال أو يشكل مرجعية هؤلاء المنفذين للهجوم. في حين باهى برنارد لويس في مقدمة كتابه "أزمة الإسلام" بأنه قد "بذل الرئيس بوش والسياسيون الغربيون الآخرون جهوداً عظيمة ليوضحوا أن الحرب التي ننهمك فيها هي حرب ضد الإرهاب وليست حرباً ضد العرب، ولا ضد المسلمين. إن رسالة أسامة بن لادن هي رسالة مضادة. فبالنسبة لبن لادن وهؤلاء الذين يتبعونه، فإن هذه حرب دينية، حرب في سبيل الإسلام ضد الكفار، ولذلك فهي بشكل حتمي، ضد الولايات المتحدة، القوة العظمى في عالم الكفار"(١٥).

وكذلك شاريل بينارد التي قالت: "بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م مباشرة بدأ السياسيون وصناع القرار في الغرب بالإدلاء بتصريحات تؤكد قناعاتهم بأن الإسلام ليس ملومًا فيما حدث، ذلك لأن الإسلام قوة إيجابية في العالم، وكان دينًا للسلام والتسامح، حيث تحدثوا في المساجد وعقدوا اجتماعات واسعة مع علماء مسلمين، وقاموا بدعوة الشخصيات الدينية الإسلامية البارزة في افتتاح المناسبات العامة كما استشهدوا بسور قرآنية في خطاباتهم". واعتبرت أن الصيغة النموذجية لهذا الخطاب الذي يبرئ ساحة الإسلام: خطاب بوش ٢٠٠٢م الذي قال فيه: "إن الإسلام دين يوفر الرفاهية لمليار من البشر حول العالم... لقد آخى الإسلام بين مختلف الأعراق فهو دين قائم على الحب لا على الكراهية". وأضافت بينارد أن هذا النهج لم يكن قاصرًا على الولايات المتحدة بل كان سائدًا في أوربا أيضًا، وقد "انضم المجتمع الأكاديمي بسرعة إلى هذه الجهود"(١٦).

وكان فريد هاليدي قد خصص فصلاً كاملاً لعداء الغرب للمسلمين رافضًا مقولة "الإسلاموفوبيا" والتي تعني خوف أو عداء الغربيين للإسلام، فهو يرى أنه ليس هناك عداء للإسلام كدين في الغرب، بالمعنى الصليبي للكلمة، رغم وجود بعض تسربات الإرث التاريخي والتصورات المتوارثة، لكن الأهم والسائد في رأيه هو موجات العداء للمسلمين كناس وليس للإسلام كدين ونظرية، وهو عداء ذو جذر

سياسي واجتماعي وليس ثقافيًّا دينيًّا، وأغلب العداء مرتبط بالمهاجرين والظروف الاقتصادية، وإلى حد ما هنالك الجهل والتجهيل الذي أثارته نظرية "الإسلام الخطر البديل عن الشيوعية" بحسب رأي هاليدي(١٧).

لكن بالمقابل لا يمكن تجاهل مواقف بعض قيادات اليمين الأمريكي المتدين تجاه الإسلام، والتي قال عنها ديفيد فروم – أحد كتّاب خطابات بوش سابقًا –: "إن قيادات اليمين الأمريكي المتدين الذين يمثلون أقوى القواعد الجماهيرية المساندة لبوش شعروا بغضب شديد تجاه موقف بوش من الإسلام والمسلمين في أعقاب أحداث سبتمبر لأن بوش وصف الإسلام بأنه دين سلام"(١٨).

وما يؤكد كلام ديفيد فروم تلك التصريحات التي صدرت عن بعض هؤلاء والتي كانت بمثابة رد على كلام بوش، فقد رفض فرانكلين جراهام المستشار الديني للرئيس بوش وصف الإسلام بأنه "دين مسالم"، ووصف جيري فالويل الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه "إرهابي"، وقال بات روبرتسون: "إن الإرهابيين لا يحرفون الإسلام، إنهم يطبقون ما في الإسلام"!

في الواقع، بعيدًا عن كل هذه التصريحات والتصرفات هنالك جو عام في أمريكا مشحون ضد الإسلام، فدانيال بايبس نفسه يذكر في افتتاح مقال له ما نصه: "(الإسلام شرّ). كانت هذه هي العبارة التي تركها بشكل مخالف للقانون أحد رجال المخابرات الأمريكية على روزنامة صلاة إسلامية، بعد مداهمته في الثامن عشر من يوليو لبيت واحد يُشتبه بأنه من عملاء القاعدة، في ديربورن ميشيغان. تلك الكتابة الفجّة تعكسُ وجهةَ نظر أصَبحت ًتلقى رواجًا في الولايات المتحدة منذ الحادي عشر من أيلول"(١٩). وتقول جويس ديفس: "إنَّ كلاًّ من صناع القرار والمواطنين الأمريكيين العاديين لديهم صورة مشوهة عن الإسلام والعالم الإسلامي، وإنه لمن الصعب تغيير هذه الصورة النمطية السلبية، ومن الأصعب تجسير هذه الفجوة المعرفية بين الغرب والإسلام، خصوصًا أن غالبية الأمريكيين يحملون أفكارًا مسبقة معادية للإسلام والمسلمين، لا تجد أي أساس معرفي لها"، وترى أن على الولايات المتحدة أن تحاول الحد من تكرار الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين التي تجعل من المسلمين إرهابيين(٢٠).

الأمر نفسه يؤكده أكبر أحمد، عالم الأنثروبولوجيا الذي يرى أن الإسلام "تحت الحصار"، وهو حصار تفرضه رؤى سياسية واستراتيجية وإعلامية وإيديولوجيا عامة معادية للإسلام، ويعيب على دارسي الإسلام خاصة بعد ١١ سبتمبر نزعتهم الانتقائية في قراءة الإسلام، وخاصة في حقل الإعلام، ويقول: "إن خبراء الإعلام الجاهزين على الفور، كلهم مذنبون في مثل هذا الاستخدام الانتقائي للإسلام عمومًا وللقرآن الكريم لتدعيم وجهات نظرهم الجاهزة"(٢١). ويؤكد كذلك على أن رؤية العامة للإسلام تتسم برؤية تبسيطية تحصر الإسلام بالعنف والإرهاب. بل إن الأنثربولوجي إيمانويل تود قال: "إن الإسلام المحافظ شُفِّر باللغة الدارجة بمفهوم الإرهاب الذي يرغب كثيرون في أن يروه شاملاً جميع العالم"(٢٢).

لكن كيف نفهم هذا المشهد الأمريكي؟

يقول أوليفيه روا: "إن الأمريكيين لا يريدون قصر مكافحة الإرهاب على الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، فالأمر بالنسبة إليهم يتعلق بإطار عام للسياسة الدولية، وبرؤية شمولية لمشكلات الأمن، وبإعطاء تعريف للتهديد الإرهابي لا يرتبط على نحو خاص بالإسلام، بل يكون قابلاً للتأقلم مع أي ترسيمة أخرى"(٢٣).

بالمقابل لا يمكن إبعاد شبهة السياسة عن تلك التصرفات والتصريحات السياسية حول الإسلام، وهذا الأمر لم تخفه دراسة مؤسسة راند، والتي جاء فيها: "إن هذا القبول الواضح للإسلام من قبل قيادات الفكر والسياسيين، له أساس منطقي على الصعيد الداخلي، ذلك أن القيادات الغربية كانت تسعى إلى منع التردي الذي ربما أدى إلى تحريض العنف والأعمال العدائية ضد الأقليات المسلمة في مجتمعاتهم. بالإضافة إلى ذلك كان هنالك دافعان للسياسة الخارجية: أحدهما قصير المدى والآخر طويل المدى. حيث كان الهدف على المدى القصير تسهيل الأمر على الحكومات المسلمة لدعم جهودها ضد الإرهاب، وذلك عن طريق فصل موضوع الإرهاب عن الإسلام. أما على المدى الطويل فقد كانت القيادات الغربية تحاول أن تخلق صورة أو رؤية تساعد على تكامل الفعاليات والدول السياسية الإسلامية مع النظام العالمي الجديد"(٢٤).

إن الذي يمكن تأكيده بعد هذا كله، أن هناك جدلاً قويًّا في الأوساط الأمريكية تجاه الإسلام وعلاقته بالإرهاب، وهذا الجدل يكاد يكون محصورًا في الأوساط الفكرية، أما الأوساط الشعبية والإعلامية بل والسياسية فكما سبق، يسودها صور نمطية سلبية عن الإسلام والمسلمين وعلاقته بالعنف.

جزء من ذاك الجدل يتسم بالعقلانية إلى حد ما، ولنأخذ مثلاً عليه تلك المناقشة التي كتبها دانيال بايبس في مقال له بعنوان: "الإسلام ليس المشكلة" يقول فيه: "إنه لمن الخطأ أن يُلام الإسلام (ديانة عمرها أربعة عشر قرنًا من الزمن) على الشر الذي يجب أن يُنسب إلى التطرف الإسلامي (إيديولوجية استبدادية لا يتجاوز عمرها مائتي سنة). فإرهاب القاعدة، وحماس، والحكومة الإيرانية وإسلاميين آخرين، هو ثمرة أفكار متطرفين معاصرين مثل أسامة بن لادن وآية الله خميني، وليس من القرآن.

لكن أحدًا ما قد يجيب على هذا بقوله: إن مصدر أفكار بن لادن والخميني هو القرآن، وهكذا فإنّهما يتبعان نهجًا عدوانيًّا إسلاميًّا يعود تاريخه إلى قرون عديدة ماضية. ليس الأمر كذلك تمامًا. تعالوا نلقِ نظرة فاحصة على وجهتي النظر:

- الإسلام العدواني: القرآن وغيره من الكتب الإسلامية الأخرى المعتمدة، يحوي حقًّا تحريضات ضد غير المسلمين. المؤرخ البارز پول جونسون مثلاً، يستشهد بآيتين قرآنيتين: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ

عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾ (آية ٨٥ من سورة المائدة) وأيضًا، ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ (آية ٥ من سورة التوبة).

- المسلمون العدوانيون: خلال أربعة عشر قرنًا من تاريخ الإسلام، انخرط المسلمون لفترة طويلة بحروب جهاد لتوسيع مناطق نفوذ الإسلام، بدءًا بفتوحات الخلفاء وانتهاءً بالحقبة التي يطلق عليها صامويل هينتنغتون اليوم تعريف "الحدود الدموية". نعم، وجهات النظر هذه صحيحة ولكنها لا تحكي إلا جانبًا واحدًا من القصة.
- الإسلام المعتدل: إنّ القرآن، شأنه شأن كل الكتب المقدسة، يمكن أن يكون مصدرًا غنيًّا بالأقوال التي تدعم وجهات النظر المتعارضة. وفي هذه الحالة، تقتطف الكاتبة كارن أرمسترونغ المعروفة بدفاعها عن الإسلام، آيتين من القرآن أكثر اعتدالاً: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (آية ٢٥٦ من سورة البقرة) و ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (آية ١٣ من سورة الحجرات).
- المسلمون المعتدلون: كان هناك حقبٌ أبدى المسلمون خلالها اعتدالاً وتسامحًا كما كان الأمر عليه في الماضي البعيد في صقلية وفي إسبانيا. ويضرب الكاتب مارك كوهن مثلاً واحدًا على ذلك بقوله: إنّ "اليهود في عالم الإسلام، وخصوصًا خلال القرون الأولى والتي تلتها (حتى القرن الثالث عشر)، قد عانوا اضطهادًا أقل من ذاك الذي سبق وأن عاناه يهود العالم المسيحي". بعبارة أخرى، يمكن القول: إنّ إسلام الكتابات المقدسة والتاريخ يُظهِر انحرافًا.

حاليًّا، لا مفرّ من الاعتراف، بأنه من الصعوبة بمكان أن يتذكّر المرءُ ذلك الجانب الإيجابي بينما يغلب طابع التخلّف والاستياء والتطرّف والعنفً على أكثر أرجاء العالم الإسلامي. لكنّ هذا الحاضرَ ليس صورة نموذجية لتاريخ الإسلام الطويل؛ لا بل، ربما يكون هذا الحاضر أسوأ حقبة في ذلك التاريخ كله"[٢٥].

ونحو هذه المحاججة نجدها عند توري مونتي الكاتب البريطاني[٢٦] الذي عرض وجهة النظر التي تلقي اللوم على الإسلام، وما يقابلها من دفاعات مما سنفصل فيه في الكلام على النماذج التفسيرية للإرهاب.

ويقدم جون اسبوزيتو محاججة تبدو مستهجنة في مضمونها لبداهتها، لكنها تغدو مفهومة الآن بعد ما قدمناه من أجواء أمريكية سائدة، فيؤكد اسبوزيتو في مواضع كثيرة على أن المسلمين ليسوا جميعًا إرهابيين أو من أنصار العنف؛ إذ إن فيهم المسالمين والجديرين بالاحترام، وفي هذه الحالة لا يشكل الإسلام أداة مفيدة لتصنيف مثل أولئك الأفراد، "فهل المطلوب من القارئ أن يعتقد بأننا في الغرب كيان

متجانس في حين أن المسلمين ليسوا كذلك بسبب استحالة وضع كل هذا العدد الكبير من الشعوب ضمن تصنيف واحد؟ إذا كان الأمر كذلك فإن من حق المرء أن يتساءل عما إذا كنا نحن الغربيين جميعًا أمريكيين"[٢٧]. وهو في بحث آخر يستغرب أن الكثيرين من القائلين بالتهديد الإسلامي وبالخطر الأخضر الجديد يدللون على هذا التهديد بالعودة إلى التاريخ إلى أربعة عشر قرنًا من الجهاد الإسلامي. وبالطبع لا يشير من يقول بهذا التهديد التاريخي من الغربيين إلى من بدأ بالعداء تجاه الآخر، فبمجرد أن يقال أربعة عشر قرنًا من الجهاد، وبمجرد أن تقرأ هذه العبارة تنتقل إليك فكرة أن الجهاد قد يأتي من جانب المسلمين، وأن المسلمين كانوا دائمًا هم المعتدين طوال الأربعة عشر قرنًا الماضية، وأن الغرب كان دائمًا في موقف دفاعي، وهذا ليس صحيحًا على الإطلاق كما يقول اسبوزيتو[٢٨].

هذا الجدل الذي عرضناه لا يقتصر على المجال الأمريكي، فقد نبه إمبرتو إيكو الإيطالي حين رسم "سيناريوهات قيامية للحرب الشاملة" إلى أنه "يمكن لاستفحال العمليات الإرهابية أن يبلغ درجة لا تُحتمل، تدفع بجموع الغربيين إلى اعتبار الإسلام برمته عدوًّا. بعد ذلك تكون المواجهة الفاصلة والمعركة القيامية الحاسمة، والحرب النهائية بين قوى الخير وقوى الشر (وكل من الطرفين يعتبر الشر الطرف المقابل). ليس ذلك بالسيناريو المستحيل"[٢٩].

وحين اعتبر جان بودريار الفيلسوف الفرنسي ما حدث أنه رعب مقابل رعب، وليس أيديولوجيا إسلامية أو غيرها[٣٠]رد عليه الاقتصادي ألان مينك قائلاً: "ولفرط نزوعه إلى الشعوذة يمحو – بشارة من سحر عصاه – كل السجال حول الإسلام: لا وعد بالجنة، ولا فتوى، ولا تكفير"[٣١]!. هذا السجال الفرنسي الذي ينهض مينك في الدفاع عنه يغدو مفهومًا مع استحضار قول أوليفيه روا: "غالبًا ما يُنسب العنف في بعض الضواحي الفرنسية إلى الإسلام، ولا سيما إذا ما تزامن مع أنشطة مناهضة للسامية، غير أن الحركات الإسلامية الفرنسية لم تشارك قط في أعمال العنف هذه، التي نفذها شبان مهمشون لا يمتون إلى الإسلام بصلة"[٣٢]، ما يعني أن الثقافة الفرنسية مؤهلة لهذا الربط بين العنف والإسلام مسبقًا.

وكتب داق هيربيورنسريد – وهو كاتب نرويجي – قائلاً: "رغم مرور ثلاثة أعوام على هجمات ١١ سبتمبر؛ فإن نوبة الخوف من الإسلام تنتشر في أوروبا والولايات المتحدة انتشار النار في الهشيم، وأصبح ذكر الإسلام والمسلمين مقترنًا إلى حد بعيد بمصطلحات من قبيل الإرهاب والعنف وما شاكلهما". ويضيف: "نحتاج إلى التخلص من الكثير من الأساطير إزاء المسلمين والتي يصوغها مع الأسف الأكاديميون وأصحاب الرأي النرويجيون"[٣٣].

وفي شهر تموز ٢٠٠٥م، هاجم المحامي راؤول فيلدر شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، مضيفًا: "هذا (الإسلام) دين كراهية.. هذا دين قتل". وذلك أثناء حلقة من برنامج حواري، وما كان

من جاكي مايسون المذيع في شبكة "وستوود وان" أكبر شبكات الإذاعة الأمريكية إلا أن أيده قائلاً: "هذه معلومات مثيرة لا يعرفها أحد تقريبًا.. الجميع يعتقدون أن (الإسلام) دين مشروع ينادي بالحب والأخوة.. الحقيقة هي أن الإرهابيين يعكسون دينهم ويتبعون دينهم.. إنهم يتبعون أوامر الدين مباشرة من القرآن". وأضاف: "كل الدين الإسلامي يدعو إلى، ويعلم، الكراهية والإرهاب والقتل ولا أحد يعلم ذلك، وقد حان الوقت لأن يعلموا ذلك عن (الإسلام).. القرآن يعبر بخمسين أسلوبًا عن الكراهية والحقد والعداء والقتل، (القرآن) موهوب للإرهاب".

وفي يوليو ٢٠٠٥م أدلى "مايكل جرام"، أحد مقدمي البرامج الحوارية في إذاعة "دبليو إم إيه إل" الأمريكية، في أحد برامجه بتصريحات قال فيها: "الإسلام منظمة إرهابية"، و"الإسلام في حرب مع أمريكا"، و"المشكلة ليست في التطرف.. الإسلام هو المشكلة"، و"نحن في حرب مع منظمة إرهابية تدعى الإسلام".

وفي شهر أغسطس ٢٠٠٥م اعتبر إدوارد لوتواك مدير المركز القومي للدراسات الاستراتيجية والدولية بواشنطن أنه "لا فرق بين الإسلام والإرهاب"، وذلك في مداخلة له بمؤتمر أقيم بمدينة نرفيك شمال النرويج. وقال: "كلنا يتكلم عن الإرهاب على أنه عدونا الكبير، وعلينا أن نتذكر أن الإرهاب هو مجرد وسيلة، عدونا هو الإسلام، الإسلام العنيف"، مضيفًا أنه "لا بد أن نتجرأ على تسمية الإرهابيين باسمهم الحقيقي".

بعد هذا كله، لا يمكن الجدل في أن هنالك جدلاً واسعًا في الغرب حول الإسلام وعلاقته بالإرهاب، وأنه في وسط هذا الجدل هنالك تيار فكري وسياسي تنامى في الغرب وجاءت عمليات ١١ سبتمبر وما تلاها فمنحته بعض المصداقية والوقائع التي يدعم بها خطابه، ولعل أبرز مثال عليه هذا النص الأيديولوجي الذي كتبه لوران أرتور دو بلسيس الصحفي الفرنسي اليميني، والذي يقول فيه: "مع أن العنف ميز كل العصور، فإن الإسلام اليوم – مثل بداية انتشاره – هو مصدر العنف، فالألفية الثالثة بدأت بانتقال عدوى التطرف في العالم الإسلامي، في أوساط شباب محبط يعاني من البطالة، ومصغ لنداءات الجهاد التي يطلقها الأئمة الأصوليون... وحتى ضواحي المدن الغربية أصبحت هي الأخرى مناطقَ اتصال لأئمة يجندون للجهاد أبناء الجالية الإسلامية، مع أن قسمًا كبيرًا من هؤلاء المجندين من الجيل الثاني والثالث. وتمثل السجون أحد أهم أماكن الدعوة الدينية التي تستخدمها الشبكات الإسلامية الدولية لتجنيد شباب للجهاد على استعداد لتفجير نفسه. أما عدد الذين اعتنقوا الإسلام فهو في تزايد، والبعض منهم التحق بالشبكات الإسلامية"[٣٤].

ثانيًا: النماذج التفسيرية والخلفيات الفكرية

١– سؤال التفسير

هنالك فصل بين الفهم والتفهم، وبالمقابل هنالك علاقة قد تنشأ أو يسبق إليها الوعي بين التفسير وبناء الموقف من القضية، أو لنقل: التبرير، فالموقف المتشنج من الحدث العظيم ذاك، والتباس العلاقة بين التفسير والإدانة، يبدو أن ذلك كله كان وراء الرفض الشديد لمحاولة تفسير دوافع الذين قاموا بعمليات ١١ سبتمبر بُعيد حصولها، بحجة: أن هذا التفسير يعني التبرير، والإرهاب لا يمكن تبريره ولا قيمة للنظر إلى دوافع القائمين به. إضافة إلى ذلك فإن أوليفيه روا يقول: "إن النظر في الجذور العميقة للإرهاب معطل حاليًّا، خصوصًا أن الذين يتساءلون حول هذا الموضوع يوصفون بأنهم إما غير أكفاء وإما بأنهم مواطنون سيئون"(٣٥). استمر هذا التجاهل لدى البعض ممن يكاد يصور العمليات والمنظمات القائمة بها وكأنها لا هدف لها إلا إراقة الدماء متجاهلاً كل خطابها ورؤاها وبنيتها الفكرية. ونحو هذا نجده على وجه التحديد في مثل الكتب التي كتبها بعض السياسيين أو الاستراتيجيين الذين تحكم رؤيتَهم وتفسيرهم مصالحُهم فقط، وبناء عليها يتم صياغة المفاهيم والمواقف والتفسيرات، بحسب بوصلة المصلحة القومية أو الأمنية أو الاستراتيجية بعيدًا عن أي إطار معياري أو قيمي يتسم بأقل قدر من المعقولية والإنصاف.

وعلى المعنى الأول (العلاقة بين التفسير والتبرير)، لا يبدو غريبًا أن جان بودريار حين حاول فهم الإرهاب، وكتب عن "ذهنية الإرهاب" في اللوموند الفرنسية بُعيد الأحداث (٣ تشرين الثاني ٢٠٠١م)، أثار ردود فعل عنيفة من عدد من الكتّاب أمثال جاك جوليار، وألان مينك، وجيرار هوبير الذي كتب رده بعنوان: "رفض مديح الإرهاب" مستنكرًا ما أسماه "التضامن الفكري والعاطفي مع الإرهابيين الجدد"(٣٦). بل إن ألان مينك سماه "فيلسوف النموذج الإرهابي" ووصفه بـ "مشعوذنا الضال"(٣٧) إلى غير ذلك من النقد العنيف والساخر أحيانًا، لكن المهم أنه اعتبر صنيع بودريار "تقريظًا للإرهاب في صيغة التفسير".

فهل التفسير يخفف من الإدانة فعلاً؟ وهل الخوض في تفسير الإرهاب يورِّط في تبريره؟ ما جرى لاحقًا وما يجري حتى الآن، هو الخوض في تفسيرات شتى، ومتباعدة إلى حد التناقض، لكن ليس هذا المهم، المهم مرة أخرى أننا نخوض في التفسير ذاته، ما يعني أن تجريمه قد زال بعد صدمة الحدث، وإذا كنا قد قلنا إن التفسير له صلة بالموقف الذي نقفه من الفعل بعد تفسيره من حيث إنه يخفف من حدة الإدانة، فإن تأمل بعض التفسيرات المطروحة – على الأقل – لأحداث الإرهاب ربما يصدق عليه عكس تلك المقولة ، بمعنى: أنها تفسيرات للإمعان في الإدانة، ليس فقط لذاك الشخص أو المجموعة أو التنظيم، بل لكل ما يمت إليه بصلة، من دين، أو أمة، أو دول، إلى الحضارة نفسها التي ينتمي إليها. وإلا بأي منطق أو عقل يحمل وزر تنظيم أو جماعة كلّ (من وما) يمت إليه بصلة؟! أليس عدد من تلك التفسيرات التي طرحت ينطبق عليها "التبرير" لكن التبرير الممعن في الإدانة الشمولية؟.

جدل الفهم والتبرير والعلاقة بينهما ليست مسألة سهلة في الواقع، ولا يحسنها المشتغلون في السياسة أصحاب المصالح، فجاك دريدا كان لافتًا حين قال: "الفيلسوف هو من يبحث عن نسق جديد للمعايير، وهذا من أجل أن يميز بين الفهم والتبرير. فبإمكان المرء أن يصف وأن يفهم وأن يفسر هذه أو تلك من المسببات التي تؤدي إلى الحرب أو إلى الإرهاب دون تبريرها أبدًا، بل ومع إدانتها ومع محاولة اكتشاف نسق آخر من المسببات. فقد يكون بمقدورنا أن ندين بشكل غير مشروط الأعمال الإرهابية سواء كانت من صنع الدولة أم لا، دون أن نتجاهل الأسباب التي تقود إليها أو الأسباب التي تجعلها مشروعة... فبمقدوري أن أدين دون قيد أو شرط عملية ١١ سبتمبر كما أفعل هنا دون أن أحرم نفسي من الأخذ بعين الاعتبار الشروط الحقيقية أو المزعومة التي جعلت هذه العملية ممكنة"[٣٨].

غير أن ما يستحق التقدير والتأمل هو ما قالته جانيت ويليامز رئيسة وحدة الاتصال مع الإسلام في شرطة ميتروبوليس البريطانية أمام تجمع في المعهد الملكي المتحد للخدمات (RUSI) في ١٤ يونية ٢٠٠٥م: "إن التطرف شكّل التهديد الأكبر للأمن القومي البريطاني. ولمحاربة التطرف علينا أن نفهم معناه. وإذا عجزنا عن معرفة (من) الفاعل؟، علينا حينئذ أن نسأل: (لماذا)؟ ومن شأن الإجابة على هذا السؤال أن تحدد سياستنا التقاربية". إن هذا التصريح يعكس وعيًا متقدمًا في التعامل مع الإرهاب أو التطرف.

٢- النماذج التفسيرية وخلفياتها

إن الحديث عن النموذج التفسيري وتتبعه سيكشف عن التحيزات الكامنة، سواء كانت سياسية مصلحية، أم ثقافية أم دينية. فمن شرط التفسير أن ينطبق ويطرد على كل الظواهر المشابهة في الظروف والخصائص ونحو ذلك. فهل من المنطقي – مثلاً – أن يتم الحديث عن الإرهاب بناء على معيار "من يعارض السياسة الأمريكية والإسرائيلية بالقوة"؟ هذا بالفعل ما أنجزه خبراء الإرهاب لصالح مؤسسة راند مثلاً، فخلصوا إلى تحديد قائمة بكل المنظمات الإرهابية وفيها حماس والجهاد وحزب الله وغيرها، وليس فيها أي منظمة إسرائيلية[٣٩] ! ثم إن الذي يدرس ظاهرة الإرهاب مثلاً، لماذا يقف فقط عند تلك التنظيمات الإسلامية ويتجاهل غيرها في الأديان الأخرى؟ إنه تحيز مسبق لمعيار المصلحة والأخطار التي تواجهها، وليس دراسة للظاهرة بما هي ظاهرة كلية.

توزعت تفسيرات الإرهاب على خمسة نماذج وفق تقسيمنا لها، وقد رأيت أنها تنتظم كل المقولات والتفسيرات المطروحة، وتشمل الأبعاد المختلفة: السياسية والاستراتيجية والدينية والثقافية، وهي: التفسير الديني، والثقافي، والسياسي، والاستراتيجي، والفلسفي.

١- التفسير الديني

سبق أن ثمة جدلاً كبيرًا في الغرب حول علاقة الإسلام بالإرهاب، لكن سنركز هنا على ذلك التفسير الذي يلقي اللوم – في نشوء الإرهاب ونموه – على الإسلام كديانة تشكل مرجعية هؤلاء الذين يقومون بهذه الأعمال. وفي الحقيقة أن خطابات بن لادن والقاعدة تحديدًا، وكذلك بعض خطابات بوش الأولى، تحمل هذا التفسير كما تحوي الحجج التي تؤيده، فحملتهم موجهة ضد "الكفار"، والعالم منقسم إلى فسطاطين: مؤمنين وكافرين. وقاموس القاعدة وطقوسها وشعائرها مستمدة من القاموس الديني العقائدي بدءًا من الجهاد ضد "الإلحاد السوفييتي" وصولاً إلى "غزوتي نيويورك وواشنطن"، قابَلَ ذلك بعض تصريحات بوش وقاموسه الديني، بدءًا من الحملة الصليبية، إلى "الحرب العادلة" مرورًا بمعسكري: خير وشر. فضلاً عن الرسالية الشديدة في سياساته التي تستمد جذوتها من الله والمسيح الملهِم لبوش الابن.

وهذه النزعة الدينية العقدية هي ما أشار إليها فرانسوا هايزبور وفريقه الفرنسي حين رأوا أنه حتى نهاية الثمانينيات كان الإرهاب سياسيَّ النزعة أساسًا، محددًا بذلك وسائله ومآربه، أي ما تستهدفه عملياته، وفق الأهداف السياسية الملموسة التي يسعى إليها. أما في التسعينيات ومع مجموعات مثل تنظيم بن لادن وآوم شنريكو(٤١) فقد ظهرت عمليات إرهابية ذات نزعة ميتافيزيقية لا تنتمي إلى عالم البشر الذي نعيش فيه، بل إلى عالم يتمحور حول الجنة والنار ويفتقر لأي محدد سياسي بإمكانه وضع سقف لعمل هذه التنظيمات(٤١). وإن كان هؤلاء لا يغفلون السياق السياسي لنشأة هذا الإرهاب.

وإذا كنا قد أشرنا سابقًا إلى أن قيادات اليمين الأمريكي المتدين، كفرانكلين جراهام وجيري فالويل وبات روبرتسون، وغيرهم من الفرنسيين كآلان مينك، ولوران أرتور دو بلسيس، ممن يذهبون إلى إلقاء اللوم على الإسلام وأنه دين عنفي بطبعه، فإن هنالك آخرين غيرهم، فقد كتب باتريك دكليرك المحلل النفسي الفرنسي في اللوموند ١٢ أغسطس ٢٠٠٤م واصفًا كرهه للإسلام، وأنه "نسق فكري يقوم على الحرب المقدسة، ومن ثم فإن الذبح وقطع الرءوس ظاهرتان تندرجان في قلب الإسلام ذاته".

ومن أبرز من تبنى هذا التفسير، الأب موريس بورمان أحد رواد الحوار الإسلامي المسيحي، الذي يرى تفسير ظاهرة العنف الأصولي التي تحولت إلى إرهاب مدمر باسم الإسلام بجذور عقدية وتشريعية ملازمة للدين الإسلامي، داعيًا إلى الاستئناس باللاهوت السلمي المسيحي وبتجربة الإصلاح البابوي لتسهيل اندماجهم في العالم الحديث. فشعار المسلمين هو السيف، والسلم لديهم مفهوم أخروي لا مكان له في الدنيا إلا بالنسبة للمسلمين أنفسهم (دار السلم في مقابل دار الحرب)(٤٢). بينما يتحدث دو بلسيس عن دار الإسلام ودار الحرب ودار الصلح، ويقول: إن الجيش الإسلامي

في العراق الذي اختطف الصحافيين الفرنسيين صنف فرنسا ضمن دار الحرب، وإن المسلمين يطالبون بالحق في بناء المساجد في دار الحرب أو دار الصلح، بينما يرفضون المعاملة بالمثل بإقامة أماكن للعبادة للديانات الأخرى في دار الإسلام.

وفي ١٢ فبراير ٢٠٠٤م كتبت أستاذة العلوم السياسية جنا هولند متلاري في صحيفة آفتن بوسطن النرويجية أن الدول الإسلامية هي التي تذنب عندما يتعلق الأمر بخرق حرية المعتقد في العالم. وأنهت كلامها بالقول: إن موسوليني – الذي لم تتعود الاستدلال به – أجاب مرة أميرًا من السعودية حين طلب منه السماح له ببناء مسجد في روما بما يلي: "فكرة ممتازة! دعنا نفتتح في نفس اليوم الذي نفتتح فيه مسجدًا في روما كنيسة في مكة"(٤٣).

إن التفسير الذي يلقي اللوم على الإسلام، يتمحور حول قضايا مركزية تشكل مستندًا له، بدءًا بآيات القرآن الكريم مرورًا بمفهوم الجهاد الذي يتم ترجمته بالحرب المقدسة، وصولاً إلى دار الحرب ودار السلام والموقف من غير المسلمين.

سبق أن أوردنا طرفًا من الجدل حول كون المشكلة في: الإسلام، من مقال دانيال باييس، وهنا نورد طرفًا من جدل آخر أورده توري مونتي، ومما ذكره في هذا الخصوص:

﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. (الآية ٥ من سورة التوبة).

﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾ (الآية ٢٩ من سورة التوبة).

توحي المقاربة الأولى بأنّ الدعوة إلى الجهاد هي – ببساطة – التعبير الصحيح عن الديانة الإسلاميّة. ولكن المعنى الضمني في هذا التحليل يؤكّد وجود صراع طبيعي كليًّا لا يمكن تفاديه بين الإسلام والغرب. أمّا العنصر الذي لا مهرب منه فيكمن في الديانة نفسها أي في القرآن. ولكن، يمكننا بالطبع إيجاد تشابه في مواضع أخرى أيضًا:

(متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وتطرد شعوبًا كثيرة من أمامك الحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزّيين والحوّيين واليبوسيين؛ ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم فإنك تحرّمهم؛ لا تقطع لهم عهدًا ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم... ولكن هكذا تفعلون بهم تهدمون مذابحهم وتكسّرون أنصابهم وتقطّعون سواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار...) [الكتاب الخامس من العهد القديم – التثنية، الإصحاح السابع، الفقرات ٢ إلى ٥].

وجود هذا التشابه لا يبطل الحجّة بأنّ الشرق والغرب، أو اليهوديّة – المسيحيّة والإسلام مصممان على التقاتل، بل إنّه يؤكّد فكرة "التصادم الحضاري". ولكن قد يوافق الكثيرون على أنّ ما شكّل "الغرب" هو الآن ما بعد المسيحيّة، ومن هذا المنطلق فإنّ تعبير "اللوم على الإسلام" يُظهر أنّ الحداثة هي التي تتعارض مع الإسلام، وهو برهان راج في القرن الثامن عشر، وقام بإحيائه برنارد لويس، عميد دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة.

وتفترض هذه المقاربة أنّ المعركة سبق أن احتدمت، وذلك عندما أعاد الغرب اكتشاف اليونانيين، وأعلن ابن خلدون أنّه من الأفضل ترك العلوم الطبيعيّة للإفرنج وتركيز المسلمين على العلوم الدينيّة. وبما أنّ المعركة اشتعلت، فإنّها ستستمرّ إلى أن تربح إحدى الجهتين، وهذا يعني، في أفضل الأحوال، أنّ الغرب الحديث سيجرّ الإسلام وسط صراخ وضجيج إلى القرن الواحد والعشرين.

وهناك العديد من الأسباب الجيّدة التي تجعل هذه الحجّة صحيحة:

- أسامة بن لادن وأتباعه يؤمنون بها. وهم أكثر من هنتنغتون ولويس يؤمنون بصدام الحضارات الأخير وتقوم "سياساتهم" على تعجيله.

- في المبدأ، ليس هناك من وسيلة لحلّ الخلاف على السور القرآنية القليلة (مع أنّ الكثير منها يدعو إلى التوافق، غير أنّ السور المذكورة هي بالنسبة إلى المسلمين كلمة الله التي أملاها الملاك جبرائيل إلى محمد (ص). فكون المرء يتبع الحداثة (لا يضرب اليهود والمسيحيين أينما وجدوا) يعني بالضرورة أنّه مسلم غير صالح (وهو أيضًا رأي أيمن الظواهري). وإن أخذنا الأمر حرفيًّا نجد أنّ الإسلام يتعارض مع الحداثة.

- أمّا تصوير مشكلة الإرهاب على أنها مشكلة مع الإسلام فتقدّم فوائد كثيرة للثقافة الغربيّة. وكون سكان الغرب ثنويين – أي أنهم يؤمنون بعقيدة دينيّة أو فلسفيّة ثنويّة – فإنّ صورة الأعداء من الخارج ووصفهم على أنّهم "الشرّ" تعطيهم تحديدًا نافعًا "للآخر" ليضعوا أنفسهم في مواجهته.

- لا يملك الغرب مناعة ضدّ هستيريا "يوم الدينونة"، فاليمين الديني المتطرّف في الولايات المتحدة وأوروبا هم دعاة ناشطون للحرب الكبرى. أمّا دخول برنامج التقاليد اليهوديّة – المسيحيّة لنهاية العالميّة إلى ثقافتنا فهو أمر يرغب الكثيرون برؤيته يتحقق في فترة حياتهم[٤٤].

ما يُلاحظ على وجهة النظر هذه من خلال شرح بابيس وتوري مونتي لها، ذلك الاجتزاء الواضح والاستخدام الانتقائي لآيات القرآن الكريم، وهو ما سبق أن أشار إليه أكبر أحمد وقال: "إن خبراء الإعلام كلهم مذنبون في مثل هذا الاستخدام الانتقائي للإسلام عمومًا وللقرآن الكريم لتدعيم

وجهات نظرهم الجاهزة". وحتى إيراد هذا الجدل بهذه الطريقة المتوازية والتي توحي بأن لهؤلاء القائلين بهذا التفسير وجهة نظر تستند إلى حجج يمكن تفهمها، يخفي جهلاً عميقًا بالإسلام وتاريخ علومه، فعلى المستوى النصي أنشئت علوم القرآن كأحد العلوم التي تضبط التعاطي مع النص القرآني وكيفية حل مشكله وربط أجزائه ببعضها، والتوفيق بين ما يبدو متعارضًا، وقد كتبت مئات الكتب والدراسات حول ما سُمي بآية السيف، والحرية الدينية، وثمة اجتهادات قديمة وحديثة تضبط فهم هذه الآيات التي أُشيرَ إليها، كما تضبط غيرها في إطار منهجي، وكلي غير مجتزأ.

أما على مستوى التاريخ والتطبيق، فوجود مثل هذه الآيات والصورة المختزلة عن القرآن، كان يقتضي أن يلتزم المسلمون بها – إن كانوا صالحين – على مدار التاريخ وتعاقب القرون، فلماذا تنشأ المشكلة الآن تحديدًا، وعبر القرنين التاسع عشر والعشرين فقط حتى انبرى العديد من المسلمين ليكتبوا دراسات تبين أن الإسلام لم ينتشر بالسيف وأن الجهاد دفاعي فقط وليس هجوميًّا؟ إن تلك الأطروحات كلها، وذلك الجدل الذي أوردناه إنما استُقي من الاستشراق التقليدي، الذي شكّل مرجعيتَه، فإن "الأحكام والمقولات الاستشراقية التي تهاوت علميًّا، غدت توظف على نطاق واسع في حقل الدراسات الاستراتيجية والسياسية، خصوصًا بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م"(٤٥).

وفيما يخص التقسيم الفقهي الوسيط للعالم فهو موجود منذ القرون الهجرية الأولى، وأنتجته ظروف تاريخية لم تعد موجودة في هذا العصر، فقد اختلفت صورة العالم، ويقول عدد من الفقهاء المعاصرين إنه تقسيم اجتهادي من واقع زمان الأئمة المجتهدين، ومع ذلك لم يكتسب هذا التقسيم حضوره الواقعي في القرون المتأخرة، إلا حين استخدمه بن لادن في خطابه.

الجهاد والإرهاب

وفيما يخص الجهاد، فقد كان أحد محاور الاهتمام في ظل الحديث عن الإرهاب وممارسات القاعدة التي تسميها "جهادًا"، فقد سبق أن القائلين بالتهديد الإسلامي يدللون على ذلك بأربعة عشر قرنًا من الجهاد الإسلامي، وكأن الغرب في حالة دفاع دائمة!! والواقع أنه إذا كان هؤلاء يحشرون التاريخ الإسلامي كله المتمثل لديهم في أربعة عشر قرنًا في زاوية الجهاد، فإن البعض الآخر من دارسي الحركات الإسلامية، يحشرها في إطار كلي يعتقد أنه ينظمها وهو "الجهاد"، وهذا ما فعله جيل كيبل حين تتبع "انتشار وانحسار الإسلام السياسي" خلال الربع الأخير من القرن العشرين، وعنون كتابه بـ "جهاد". وقد يبدو للبعض أن هذه التسمية هي باعتبار ما تسمي به بعض هذه الحركات نفسها، لكن هنالك العديد منها الذي يتبع منهجًا سلميًّا ودخل اللعبة السياسية، ومع ذلك فهو داخل ضمن "جهاد" جيل كيبل. إن فكرة الجهاد "يمقتها الغرب منذ زمن طويل لاعتقاده أنها إشارة إلى العدوانية الإسلامية"(٤٦)، كما أن

بول ويليامز اعترف بأن وقع كلمة "جهاد" قوي على الأذن الغربية[٤٧]، وفي هذا الجو يتم فهم تلك التسميات والمقولات.

وكلمة الجهاد ذاتها توحي بالعنف، كما يقول بروس لورانس، "وغالبًا ما تترجم إلى الإنجليزية (حربًا مقدسة) أي الحرب التي يتم شنها على غير المسلمين، أو مثل حرب صليبية معكوسة. وبالإمكان استحضار الجهاد في الاحتجاجات الإسلامية ضد الحكم الاستعماري الأوروبي، وهو أمر حصل فعلاً في السابق، إذ إن الجهاد يجسد أيديولوجية؛ فهو يترجم الفكر إلى عمل ويجيّش الالتزام لقضية يُنظر إليها على أنها عادلة وضرورية في آن واحد. ولكن للجهاد تاريخًا في الديانة الإسلامية يسبق الحركات المناهضة للاستعمار، ثم بعدها الحركات الوطنية"[٤٨].

يشرح برنارد لويس في "أزمة الإسلام" معنى الجهاد كواجبٍ ديني مقدّس، مفاضلاً بين مفهومين للجهاد: جهاد أخلاقي غايته تهذيب النفس وترويضها، وجهادٍ حربي في سبيل الأمة. ويربط مفهوم الجهاد بالسياق التاريخي للفتح الإسلامي، غربًا باتجاه إسبانيا والبرتغال وجنوب غرب فرنسا وجنوب إيطاليا، وشرقًا باتجاه وسط آسيا والهند والصين. ومفهوم الجهاد الحربي لدى لويس ينطلق من خطين: الجهاد الهجومي، وغايته نشر الدين الإسلامي، وخط الجهاد الدفاعي، وغايته الذود عن بلاد المسلمين. ويقرر لويس أنه لم يتوقف التزام مبدأ الجهاد الهجومي على زمن الفتوحات الإسلامية الأولى، بل امتد حتى السنوات الأخيرة من عمر السلطنة العثمانية. وينتقد لويس أولئك الذين يجهدون حاليًا للتقليل من أهمية صفته الحربية درأً لشبهة العنف والإرهاب التي أُلصقت به. وحسب رأيه، افتقد مفهوم الجهاد في العصور الحديثة "قداسته" بينما حافظ على بعده الحربي البحت، وهو ما يبدو لديه جليًا في أدبيات الحركات الإسلامية الناشطة في كشمير والشيشان وفلسطين.

ويشرح بول ويليامز "الجهاد" للقارئ الغربي بأنه فرض من فروض الدين، وهو يعني الكفاح الذي يعني مواجهة غير المؤمنين والتصدي لما يلحقونه من أذى بالمسلمين وديارهم، لكنه يوضح أيضًا أن الجهاد الأكبر هو ذلك الذي يدور داخل المؤمن نفسه، والذي يصارع فيه النزعات الشريرة.

أما جون اسبوزيتو فيرى أن الجهاد مبدأ مفهوم لدى جميع المسلمين، رغم أن بعضهم يمنحه أهمية أكثر من البعض الآخر، فبالنسبة للبعض لا يعدو الجهاد أن يكون كفاحًا من أجل تحسين صورة المرء أمام الله، في حين يراه آخرون حملة دموية على أراضي الكفار تُعمل السيف في رقاب كل من يرفض الدخول في الإيمان. ويقدم كتابه "الحرب غير المقدسة: الإرهاب باسم الإسلام" الجهاد بوجهيه، مؤكدًا على التمييز بين الجهاد الأكبر والأصغر، وأن الأكبر هو الذي يدور في ذات الفرد ضد الطمع والأنانية

والشر وحب الذات. لكن اسبوزيتو تناول وجهة نظر من يدعون إلى الجهاد المسلح وركّز على الحركات الجهادية في أربع حالات: مصر، وحماس في فلسطين، والجزائر، وما سماه "الإسلام الوهابي"، وأغفل تلك التي تعمل سلميًّا.

هذا الشرح للجهاد وإن حقق بعض التقدم بالنسبة للرؤية الاستشراقية القديمة، إلا أنه لا يزال يكتنفه بعض الغموض، فواضح أن ويليامز واسبوزيتو يوردان فحوى المقولة الصوفية عن الجهاد الأكبر، ومع ذلك يظل للحديث عن الجهاد المسلح وأنه ضد الكفار: البعد الأهم في الكلام على الجهاد، لكن الأهم من ذلك أن هذا الجهاد الذي تتم ممارسته الآن من قِبل تلك التنظيمات وعلى رأسها "القاعدة"، لا يمتلك مشروعية فقهية من قبل عامة العلماء، وقد كُتب الكثير في نفي مشروعيته، بخلاف حماس ونحوها من حركات المقاومة التي ينطبق عليها قول ويليامز بأنه فرض من فروض الدين، ولكن ليس بالمطلق هكذا وبذلك الالتباس الذي يورده. فهل يمكن المساواة بين ممارسات تنظيم القاعدة وحماس برابط أن الحركتين تمارسان الجهاد؟! مرة أخرى نقف أمام قراءة تقف عند الظواهر الخارجية للمسائل الإسلامية العميقة والشائكة، والتي كتب فيها الكثير وتتجاذبها تخصصات دقيقة في علوم إسلامية يأتي الفقه في طليعتها بالنسبة لقضية الجهاد.

ثم إنه من المهم تقرير أن الجهاد في الاصطلاح الفقهي هو الجهاد الحربي فقط، وله باب واسع جدًّا له أحكامه المستفيضة، وكُتبَ حوله عشرات بل مئات الدراسات، وما يتم توظيفه الآن من ممارسات جهادية حربية إنما هي ممارسات نشأت في رحم الاصطلاح الأساسي للجهاد، وما نشأ منها في سياق تحرير الأرض فهذا مجال الجهاد الأساسي كما هو معروف في الفقه الإسلامي. أما ما نشأ من ممارسات ضد الأنظمة أو من جماعات معزولة هنا وهناك، فهذا شيء لم يعرفه الفقه الإسلامي ولا التاريخ الإسلامي، وله مداخل أخرى في الفقه كالفتنة والخروج على الحاكم وغير ذلك. أما القول بأن الجهاد الهجومي استمر عبر التاريخ وأنه جزء من تكوين الجهاد في الإسلام، فهذا ما قامت دراسات عديدة في العصر الحديث لنقده وبيان مخالفته لرسالة الإسلام، وأن الجهاد إنما شرع للدفع، ولا يمكن الجزم بأن ما تم في التاريخ الإسلامي من فتح وصولاً إلى عهد العثمانيين كما يزعم لويس، من باب جهاد الطلب، كما يسميه الفقهاء الأقدمون، فهل يُنكر أنه كانت هناك أسباب سياسية وغيرها وراء تلك التوسعات؟.

غير أن هناك مَن تقدم خطوة أكبر في فهم الجهاد وممارساته المعاصرة، والتمييز بينها وبين مفهومه الأساسي، وهنا يأتي ما أسماه توري مونتي "الجهاد الإرهابي" (حتى لا يقول: الجهاد العالمي، أو على طراز القاعدة، أو عبر العالم، أو الثوري، كما قال)، مفيدًا بأن هؤلاء الذين يلقون اللوم على الثقافة، يرون أن "الجهاد يعبر عن انزعاج ثقافي عميق في العالم الإسلامي، وهو يرمز إلى انهيار شامل للهوية".[٤٩] معنى ذلك أنه ممارسة حديثة. في حين أن اسبوزيتو نفسه يرى أن الجهاد الذي

يواجهه العالم اليوم هو جهاد عالمي تمتد جذوره إلى أفغانستان التي مزقتها الحرب في زمن الاحتلال السوفياتي. وعادت أعداد المسلمين الكبيرة من أفغانستان إلى أوطانها، وكل منهم ساخط على أحوال العالم ويشعر بالرغبة في تلبية نداء الجهاد. وقد شخّص أخطاء السياسة الخارجية الأمريكية والغربية واعتبرها عوامل أساسية في نمو الجهاد المسلح.

أما أوليفيه روا فيقول: "إن الأصوليين هم أول المطالبين بترسيخ العنف في تقليد إسلامي لم يكتشفوه بل ابتدعوه بأنفسهم... وما يشكل الذروة لكل أصولي أنهم يعطون الأولوية للجهاد، فيستحيل واجبًا شخصيًّا (فرض عين) على كل فرد وفي كل وقت، في حين أن التقليد الإسلامي يعتبره واجبًا جماعيًّا (فرض كفاية)، أي أنه ينحصر ضمن حدود جغرافية وزمنية، ويتوجب على كل جماعة تتعرض لتهديد عدواني، وعليه فإن العنف الذي يُمارَس اليوم باسم الإسلام يُطبق على أنه ارتباط فردي ولا يعبر مطلقًا عن إرادة الجماعة"[٥٠]، وكتابه يلح على فكرتين مركزيتين، التي تهمنا منهما في هذا السياق هي أنه يرى أن استغلال الأصوليين الجدد للجهاد في الخارج هو من أجل تجسيد الأمة العالمية تجسيدًا ماديًّا طالما افتقرت إليه.

واللافت أن عددًا من الباحثين الغربيين يعيد هذه الممارسات المعاصرة للجهاد إلى سيد قطب وأنه صاحب التأثير فيها، فأوليفيه روا يقول: "هذا التطرف في استغلال الجهاد حديث العهد يعود إلى سيد قطب وإلى الجماعات المصرية في السبعينيات التي انتمى إليها محمد عبد السلام فرج الذي اعتبر الجهاد فرضًا من فروض الإيمان"[٥١] . وكذلك اسبوزيتو يخص في كتابه "الحرب غير المقدسة" ثلاثة "عَرَّابين" للجهاد المسلح هم: سيد قطب وحسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، ويعتبر اسبوزيتو سيد قطب الشخصية الرئيسية في تطور الجهاد المسلح، وأن دفاعه عن الجهاد المسلح أثَّر في أعداد كبيرة من الذين توجهوا إلى العنف بينهم بن لادن والعديد من نشطاء القاعدة، لكن أيًّا من هؤلاء المذكورين لم يمارس العنف بنفسه. أما بول بيرمان فيشير إلى أن سيد قطب يرى التقسيم الغربي للعالم إلى قدسي ودنيوي ليس سوى "شيزوفرينيا شائنة" تنبغي محاربتها عن طريق الجهاد الإسلامي الذي سيعيد كل شيء إلى الله، مشيرًا إلى أن أسامة بن لادن كان تلميذًا لسيد قطب[٥٢]. وبناء على هذا يمكن فهم ما قاله بروس لورانس: "يعتبر سيد قطب الأيديولوجي الذي غالبًا ما يُستشهد به بالنسبة للتشدد الإسلامي أو الأصولية"[٥٣] .

صحيح أن سيد قطب أعاد تعريف مفهوم "الجهاد" بعد الإصلاحيين، وحمل على القائلين بكونه دفاعيًّا بشدة، وصحيح أن فكر قطب شكل مَعينًا لكل الفكر الجهادي والحركي[٥٤]، وكان أحد أربعة أثروا في فكر عبد الله عزام شيخ الجهاد الأفغاني الذي ظهر وسطه بن لادن، كما أن أيمن الظواهري انفعل في شبابه بكتابات قطب، غير أن القول بتتلمذ بن لادن على قطب، بالمعنى الفكري طبعًا، فيه تجوّز كبير،

ولكن يمكن إرجاعه إلى عبد الله عزام وظروف الجهاد الأفغاني، ومن هنا رأى جيل كيبل أن الحجة التي تحتل مركز الصدارة في جهاد بن لادن "أن الحرب على الولايات المتحدة المتهمة بأنها غزت أرض الإسلام باحتلالها أراضي الحرمين الشريفين – من خلال القواعد العسكرية الأمريكية – يبررها جهاد دفاعي، على غرار الجهاد الذي قام ضد الاتحاد السوفياتي بعد أن دخل جيشه الأحمر كابول عام ١٩٧٩م، وتحتل هذه الحجة مركز الصدارة"(٥٥).

بروس لورانس خطا خطوة مختلفة جدًّا عن غيره، في مناقشة الجهاد والعنف، إذ قارن بين "الجهاد" و"ثقافة المؤسسات"؛ لأنهما – كما يرى – يعالجان معًا السؤال المركزي الذي يناقشه في كتابه وهو: كيف يكون على الدول الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار، والآن في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، التحرك من المواجهة إلى التسوية؟ ويقول: إن تعبير الجهاد "يظهر في معظم الأحيان في المناطق الإسلامية الأقدم من إفريقيا وآسيا". أما "ثقافة المؤسسات" فتعبير له تاريخ قصير من حيث اعتباره مصطلحًا إسلاميًّا، ويظهر في جنوب شرقي آسيا وخاصة في ماليزيا. ويرى بروس أن جميع مؤيدي الجهاد اليوم من مفكرين وسياسيين هم أيديولوجيون دينيون، وأن الدين يتحد مع الأيديولوجيا، واتحادهما ضروري جدًّا خلال عصر التكنولوجيا المتطورة. وعلى ذات وتيرة أنصار الجهاد فإن الديانة والأيديولوجيا هما حافز أنصار ثقافة المؤسسات؛ لأنهم عازمون على تطبيق الخطوط الدينية العريضة على الظروف الخاصة للمجتمع الرأسمالي الجديد في جنوب شرقي آسيا.

ويرى أن هناك اهتمامًا متناقضًا بالجهاد في بعض الأوساط، ففي حين أن الجهاد ربما يحافظ على جاذبيته كشعار في سياق شمالي إفريقيا أو الشرق الأوسط أو حتى جنوبي آسيا، فإنه في جنوب شرقي آسيا – وخاصة للمسلمين الملاويين في ماليزيا – قد تم تجاوزه (كدعوة للنضال المسلح) بالحاجة إلى مَوضعة الإسلام في سياق الاقتصادات العالمية، فإن الجهاد صار يعني الدفاع عن العدالة الاجتماعية في حلقة متسعة تشمل المشاركة الاقتصادية والرخاء للمسلمين. على اعتبار أن النبرة الملاوية السائدة في ثقافة المؤسسات الاقتصادية تسعى إلى إيجاد بعد إسلامي مواز للثقافة التجارية لمعظم الدول المتقدمة اقتصاديًّا مع عدم تقليدها. والشعار السائد في الحياة الماليزية هو التعبئة الاقتصادية للمستقبل.

ويقول بروس: "يبدو أن الاعتبارات الاقتصادية غائبة أو غير مهمة لرافعي لواء الجهاد"، وإن "أولئك الذين يستجوبون قدرته – أي الجهاد – على التطبيق لهم حق متساو في أن يكونوا مسلمين ورعين... وهم لا شك يأخذون بالاعتبار العلامات الاقتصادية والتاريخية على حد سواء... إن النظر باهتمام إلى بنية فكرة الجهاد يُظهر مدى براعة وتميز الفرق الإسلامي في جنوب شرقي آسيا، ويعكس صراعًا إسلاميًّا داخليًّا بالإضافة إلى صراع المسلمين مع غير المسلمين".

ويشرح بروس كيف أن رؤية مهاتير محمد مختلفة جدًّا عن الجهاد التقليدي، فمهاتير يقول: "إذا لم يتمكن المسلمون من مسايرة التقدم في هذا العالم وتحقيق النجاح مثل غير المسلمين فإنهم على الأرجح سوف يشعرون بالانزعاج، وبالتالي فقدان إيمانهم بالإسلام، الفقر والضعف سوف يقودان إلى الارتداد عن العقيدة، وهو الأمر الذي يعني أنه لن تكون لهم الآخرة كما لم تكن لهم الدنيا".

هذه المشاغلة الخلفية للجهاد تمثل جزءًا من نضال مهاتير وماليزيا للعثور على أخلاقيات إسلامية قادرة على العمل في مجتمع تعددي وعصري كما يقول بروس، وهو يريد أن يختصر الجهاد وثقافة المؤسسات في أنها وجهات نظر متنافسة للعالم الإسلامي، لذا يتوجب على المرء إعادة تقييم الجهاد قبل الادعاء بأنه عدو جميع أشكال التقدم الاقتصادي أو الاجتماعي المدني. ومن ثم "فإن أفضل طريقة لفهم الجهاد هي النظر إليه باعتباره مرجعية متعددة المعاني في نظام الرموز الإسلامية، فالجهاد لا يقتصر على الحرب المقدسة ولا هو مقتضًى للقرآن... ومن المهم على وجه الخصوص أن تعرف أن الجهاد ذاته قد خضع للتغيير من المرحلة المبكرة للتاريخ الإسلامي، إلى عهد تقسيم السلطة الدينية بين السنة والشيعة، إلى عصرنا الحالي، الذي يشهد مراجعة لقواعد السلوك والقيم الإسلامية"[٥٦].

في حالة ماليزيا فإن ثقافة المؤسسات التجارية تقترح أن تُستبدل الحماسة العسكرية بمعركة أشد صعوبة، وهي التكافؤ في اللعب في ساحات الأسواق الحرة الرأسمالية.

بالرغم من التفهم الجيد الذي يبديه بروس للإسلام، إلا أن كلامه حول ما وصفه بأنه "استكشاف تعبيرات الجهاد المختلفة بين واضعي النظريات والناشطين من السنة والشيعة على حد سواء" تعوزه الدقة والمعرفة العميقة بفقه كل منهما، كما يكتنفه القصور في معرفة التوجهات الحديثة حول الجهاد لدى المعاصرين. والأهم من ذلك كله، أن مقاربة الجهاد من زاوية اقتصادية كما فعل بروس، فيه قفز على واقع وتعقيدات منطقة الشرق الأوسط التي قال إن الجهاد يحافظ فيها على جاذبيته، فهل يمكن الحديث عن ثقافة المؤسسات كبديل عن الجهاد لتخطي المواجهة في فلسطين مثلاً؟ لا شك أن أحد أسباب انحراف تطبيقات الجهاد المعاصرة هو متغيرات الواقع واختلاف السياق وتعقيداته في ظل الدولة العلمانية والأنظمة السلطوية والنظام الدولي المعاصر، لكن التعقيدات التي تفسر الإرهاب الذي تَلَبّس بالجهاد هي الأهم هنا، وهو ما نبحث في تفسيراته في هذه الدراسة.

وحين يُلقى اللوم على الإسلام، هل يبقى مجال للحديث عن مسلمين معتدلين وآخرين متطرفين؟ إن ذلك غير ممكن، فكل مسلم سيصبح ملومًا وعنيفًا، ومن الطرائف الحقيقية التي ذكرها جون اسبوزيتو أن بعض المهتمين بقضايا الإسلام السياسي في أمريكا، يستطيعون أن يحددوا أسماء العناصر الإسلامية

المتطرفة بينما يبدون عاجزين عن ذكر أسماء بعض العناصر الإسلامية المعتدلة، وقد حدث أن سُئل أحد هؤلاء عن المعتدلين الإسلاميين، فذكر زين العابدين بن علي رئيس تونس، والكاتب البريطاني سلمان رشدي!!. فهناك اعتقاد بين الباحثين في شئون الشرق الأوسط بأن الكثير من خبراء الإعلام وما يعرف بخبراء الشرق الأوسط المفعمين بالاستشراق، لا يزالون يجهلون الإسلام وواقع الحركات الإسلامية وتنوع الفكر الإسلامي، فهناك عدم تمييز كما يرى اسبوزيتو(٥٧) بين الحركات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة، فهناك دعوة إلى وضع جميع الإسلاميين في جانب التطرف. وهذا ما يراه صمويل هنتنغتون الذي يساوي بين فاطمة المرنيسي وأسامة بن لادن في الموقف من الغرب، وكذلك برنارد لويس وجوديت ميللر التي لا ترى أي تمييز بين إسلام معتدل وآخر متطرف وأنه لا فائدة من أي حوار مع الإسلام والمسلمين(٥٨).

وحين قام مركز التراث (Heritage Foundation) بدعوة كل من خالد دوران (يهودي مغربي)، ودانيال بايبس، وستيف إيمرسون (كاتب معروف بارتباطه بالتيار اليهودي في أمريكا) للحديث حول "الخطر الإسلامي في شمال إفريقيا"، عارض دانيال بايبس خلال اللقاء فكرة تقسيم الإسلاميين إلى معتدلين ومتطرفين، وأكد أن الجميع متطرف. أما لوران أرتور دو بلسيس فانتقد الغربيين بمن فيهم القادة الذين يراهنون على المعتدلين في العالم الإسلامي لإدخال الإسلام في الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان مما يحول دون حرب بينه وبين الغرب، وهو لا يفرق بين الإسلاميين والمسلمين ويدعو صراحة لضربهم وقاية للغرب من الإسلاميين.

لماذا يعد الإسلام مبعثًا للعنف؟

بل إن الأمر يبدو على مستوى أعمق من ذلك، فبروس لورانس حين عالج موضوع العنف، طرح السؤال التالي: لماذا أبدأ بالعنف؟ وأجاب: "العنف هو النقطة التي يبدأ منها معظم الناس ممن هم من غير المسلمين في التفكير حول الإسلام، خاصة إذا كانوا يعيشون في مجتمع لا يوجد فيه مواطنون مسلمون أو أنهم يعيشون فيه على الهامش"(٥٩) علمًا بأنه كتب هذا الكلام سنة ١٩٩٨م.

لا يمكن النظر إلى هذه الصورة التي يتحدث عنها بروس، والتي تساوي بين العنف والإسلام بمعزل عن الصور النمطية الاستشراقية القابعة في متخيل الغرب عن الإسلام، فجلّ الباحثين في تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية "يندهشون من التفجر الكبير لعناصر المتخيل فيما يخص إدراك الآخر، ولا سيما من المنظور المسيحي. ويرى "مونتغومري واط" أن أوروبا الوسيطية أفرزت ظاهرتين لا يمكن لأي باحث جاد أن يتعامل معهما بلا مبالاة. تتمثل الأولى في الصورة الشائهة تمامًا التي ولّدتها أوروبا عن الإسلام، وتبرز الثانية في التجذر الهائل الذي تمكنت الأيديولوجيا الصليبية من ترسيخه في قلوب وعقول الأوروبيين عن الذات وعن الآخر.

والصورة المسيحية عن الإسلام، جاءت نتاج الأدبيات التي وضعها رجال الكنيسة، وعلماء الكلام، والمؤرخون، بالدرجة الأولى، لأنه من العصر الوسيط إلى النهضة كان رجال الكنيسة والرهبان والكهان وموظفو الكنيسة الكبار هم الذين يمتلكون مفاتيح المعرفة، ويتكفلون بتربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم.

وإحدى أبرز الصور النمطية عن الإسلام، التي بلورها الوعي أو المتخيل المسيحي في الزمن الوسيط، "أنه عقيدة ابتدعها محمد، وهي تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، إنها دين الجبر، والانحلال الخلقي، والتساهل مع الملذات والشهوات الحسية، إنها ديانة العنف والقسوة، شعارها السيف والحرب والقتال. وهذه الصفات هي ما يمثل النقيض المباشر للمسيحية. فالمسلم يتقدم إلى مساحة الإدراك المسيحي الأوروبي باعتباره رجلاً محاربًا، شرسًا، متوحشًا، يقوم بكل أنواع النهب والتنكيل، خالقًا بذلك وراءه تعاسة وشقاء لا يوصفان، يحركه ميل قوي للقتل"[٦٠].

وهكذا التقت رواسب الصورة المسيحية عن الإسلام كما تشكلت في السياق التصادمي للحروب الصليبية والصورة الاستشراقية من خلال تفسير الإرهاب بأنه ذو جذور عقدية تكوينية في الإسلام من حيث هو دين، ومن هنا تم التركيز على الجهاد ونحوه مما تقدم.

والآن قد يولع البعض أمام هذا التفسير الذي يلقي اللوم على الإسلام بأنه دين عنف بطبيعته: بتفنيد هذه الدعوى الاستشراقية التقليدية القديمة، فتلك الدعوى وما يتفرع عنها من مقولات عتيقة كُتب فيها الكثير في مواجهة المستشرقين وشبهاتهم حول السيرة والنبي صلى الله عليه وسلم وآيات القرآن المحرِّضة على العنف وانتشار الإسلام بالسيف وغير ذلك، واستهلكت جزءًا من الجهد والوعي الإسلامي الذي انشغل بالرد عليها.

إن مشكلة هذا التفسير أنه يختزل الإسلام.. تلك الديانة التي قارب عمرها خمسة عشر قرنًا من الزمن، ببعض الظواهر الضيقة والحديثة التي سنجد أمثالها في ديانات وأقوام أخرى، وحين استعراض النماذج التفسيرية الأخرى سيتبين حجم القصور والتجني الذي يلف هذا التفسير، كما أن هذا التفسير يفتقر إلى مقومات "العلمية" حين يشطب تنوع الفكر الإسلامي وعلومه، وتنوع اتجاهاته على تنوع دوله وتزاحم المنتمين إليه في صورة مبتسرة كتلك التي تقبع في مخيلة أصحاب هذا التفسير وتلك التبسيطية الشديدة التي يتم فيها اعتبار "عالم إسلامي" شاسع كلاً متجانسًا وكأنه نسخ كربونية!، وكنا قد أشرنا إلى الانتقائية الشديدة التي تختزل القرآن كله في بضع آيات معزولة عن سياقها مع تجاهل تام لعلوم نشأت من حول النص القرآني وتخصصات توجب منهجية مركبة في فهم النصوص وضمها إلى بعضها وتفسيرها في ضوء بنيتها الداخلية وقاموسها المفهومي.

كما أن المسألة لم تعد قاصرة على دائرة الاستشراق التقليدية التي شوهت صورة شعوب بأكملها لتلبية حاجات الهيمنة والاستعمار، فهناك الآن مستجدات كثيرة تساهم في هذه التصورات، وترسم الصورة النمطية التي يسهم في تشكيلها إمبراطوريات الإعلام وغيرها، وكذلك ما ساد بعد الحرب الباردة من تسويق لفكرة الخطر الإسلامي كبديل عن الخطر الشيوعي، والكتابات الكثيرة التي كتبت لتسوقه على قاعدة الصورة النمطية السابقة، وحاجات العولمة التي تسعى لسيادة نموذج واحد واحتقار ما عداه، ويشكل الإسلام بؤرة الممانعة.

قد تبدو الإحالة إلى رواسب عصر الحروب الصليبية بعيدة في تاريخها وتأثيراتها، لكن بروس يقول: "في التسعينيات من القرن الماضي كان معظم الصحافيين الأوروبيين والأميركيين يواصلون ترديد المشاعر التي دفعت الملوك الأوروبيين وأتباعهم لشن الحروب الصليبية قبل نحو ألف عام.. وبعد الحرب الباردة صار العدو مرة أخرى هو الإسلام المتشدد وغير المرن والوجه العنيف للإسلام العربي"[٦١].

إلى ذلك، ثمة مرحلة أقرب يمكن أن تفسر جانبًا من السؤال الذي نعالجه هنا، (لماذا يعتبر الإسلام مبعثًا للعنف؟) ذلك أن المرحلة الاستعمارية القريبة وما جرى أثناءها وما جلبته من تداعيات فيما بعدها، مليء بالتفاصيل التي يمكن أن تشكل خلفية تفسيرية – وانحيازية أيضًا – لهذه النظرة، فحين التدقيق نجد أن حركة الاحتجاج على الاستعمار ومقاومته، وإن كانت تتم تحت زخم وطني كبير إلا أنه لا يمكن تجاهل البعد الإسلامي الذي كان واضحًا في تفسيراته ودوافعه الدينية التي تلزم المسلمين به باعتباره واجبًا دينيًّا عينيًّا. والحركة الإسلامية أو البعد الإسلامي يعتمد في ذلك على الدين، وربما سماه البعض أيديولوجيا، وليس على منطق أو استراتيجية براغماتية، فدوافع الاحتجاج كانت إيمانية وثقافية أيضًا. كما أنه مع استيلاء المراجع العلمانية والقومية على تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مرحلة ما بعد الحكم الاستعماري، أجج ذلك بروز الوجه الإسلامي كمعارضة للأنظمة الحادثة التي نُظر إليها على أنها وريثة مرحلة الاستعمار، وخاصة بعد ما فشلت "الوطنية" في إيجاد الحلول لكثير من المشاكل، فشكل الإسلام الاحتياطيّ الرمزي للمعارضة والاحتجاج الذي أخرج الاستعمار من البلاد ثم هدد مصالحه والمرتبطين به في مرحلة ما بعد الاستعمار وبعنف أيضًا. في حين أنه لم يكن الوجه الوطني والإسلامي منفصلين أثناء مرحلة الاستعمار.

بناء على ذلك يمكن أن نفهم تلك النظرة الغربية التي ترى أن الإسلام ينبع من شرق أوسط عربي عدائي، "ومعظم الصحافيين وكثيرون من صناع القرارات السياسية ما يزالون يتجاهلون أي إسلام إلا الإسلام العربي أو ما يستحضرونه في أذهانهم على أنه إسلام عربي في تصوير الوجه المستقيم الرأي للتطهرية المتشددة"[٦٢] التي رافقت متغيرات مرحلة الاستعمار وما بعده، بدءًا بقواعد السلوك السياسي،

إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها التي دخلتها متغيرات كثيرة كان يُنظر إليها على أنها "غربية" وأن ما يتم إنما هو عملية تغريب رافقها ظهور الإحيائية الإسلامية.

وقد حاول بروس لورانس أن يُظهر "أن الإسلام ليس عنيفًا في طبيعته الأساسية، وأن النظرة الأعمق للمجتمعات الإسلامية تبشر بالأمل لا اليأس حول دور الإسلام في القرن الجديد" كما حاول في كتابه "تحطيم الأسطورة" إبراز التطورات الاقتصادية العولمية الجديدة التي حملت "فرقًا إسلاميًّا" غير متوقع في الشئون العالمية. وقال: "سوف يبقى الفارق الإسلامي مستترًا وقوته غير معترف بها، ما لم يتم فضح الأوصاف النمطية السائدة: الإسلام ليس عنيفًا كما أن المسلمين ليسوا رهائن للعنف في طبيعتهم الأساسية، وإنني أجد في إطلاق الأوصاف المبتذلة افتراء يجب معالجته من البداية... العنف غير متأصل في الإسلام على نحو أكثر من اليهودية أو المسيحية أو الهندوسية أو البوذية أو السيخية. ولا بد من التحقق بشكل كامل من التشويه الحاصل بربط العنف بالإسلام"(٦٣).

وحين تحدث جيل كيبل عن القاعدة والعنف، وضع ذلك في **سياق إقليمي ودولي**، وهو إذ يؤرخ للجهاد ومتغيراته وانتشاره ينفي السمة التكوينية عن الإسلام، وقال في الحديث عن الجهاد الأفغاني: "هذه الأعمال العنيفة التي وصلت ذروتها باسم الدين لا تعود فقط إلى السياق العام الإقليمي والدولي، ... هي أيضًا نتاج أزمة اجتماعية عميقة خاصة بباكستان"(٦٤).

وكذلك جان بودريار اعتبر أن إرهاب سبتمبر هو رعب مقابل رعب النظام العالمي الجديد، وقال: "لم يعد هناك وراء كل هذا أي بعد أيديولوجي، لقد أصبحنا بعيدين جدًّا من كل أيديولوجيا وسياسة، ذلك أن الطاقة التي تغذي الرعب لا تعبر عنها أيديولوجية ولا أي قضية حتى لو كانت إسلامية"، ويرد على "زعم الإرهابيين بأنهم يعترضون على النظام العالمي باسم حقيقة سامية" بأن ما يجعل العمل "رمزيًّا" هو العمل نفسه لا الخطاب، فهم يعتدون على نظام من الواقع التام بعمل ليس له معنى ومرجع حقيقيان في عالم آخر، فهو ارتكاس وارتداد للقوة ليس باسم مواجهة أخلاقية أو دينية أو صدام حضارات مزعوم، بل ببساطة من زاوية عدم القبول بهذه القوة العالمية(٦٥)، هكذا ينظر بودريار إلى "إرهاب ١١ سبتمبر" تحديدًا.

المشهد في نظر جاك دريدا أن "ما يتم طرحه – ولو بشكل ضمني على الأقل – هو توظيف جميع قوى الرأسمالية وقوى العلوم التقنية الحديثة في خدمة تفسير جامد معين لوحي الواحد الأحد الإسلامي"(٦٦).

إلا أن روا يذهب أكثر من ذلك، إلى أن "الإسلام لا يدخل بالإجمال في معادلة الصراعات القائمة، مع أنه يساهم في تحديدها"، ويقرر أن الصراعات في مجملها عرقية قومية كما في كوسوفو ١٩٩٩م حين انضم

السلاف والغجر المؤسلمون إلى صفوف الصربيين في حين أن الألبان المسيحيين تحالفوا مع المسلمين، وأن نضال الشيشانيين والفلسطينيين على حد سواء هو لتحرير شعب برمته، وأن المسيحيين والعلمانيين في فلسطين يخوضون حربًا كالمسلمين وينفذون "عمليات انتحارية"، إلى غير ذلك من الصراعات. ويقول: "إنه لفهم الراديكالية الإسلامية يجب أن ندرك أنها تستهدف وتؤسلم منطقة معارضة فتعمد إلى نشر شعائر مناهضة للإمبريالية أو تعبئة المناطق المعزولة اجتماعيًّا، أو شحن المفكرين الشبان بمبادئ التطرف، وعليه، فما من شأن تصاعد حدة الصراع الفلسطيني الإسرائيلي أو التدخل الأمريكي العسكري في المنطقة، إلا أن يغذي العداء ضد أمريكا الذي تتشاطره طبقات المجتمع الإسلامي جميعها، وهذا ما يبرر انتقال أفرادها إلى التدخل العملي. بيد أن هذا العنف ليس بالإسلامي: إنه مناهض للإمبريالية، وهو أثر من آثار الاستعمار الذي يتخذ بعدًا جديدًا مع الهيمنة الأمريكية". كما يشير روا إلى أن "هؤلاء المناضلين الجدد لا يمثلون أي جماعة دينية لأنهم مهمشون بين أبناء دينهم، ولا ينقلون أي ثقافة تقليدية... كما أن هؤلاء الأصوليين الجدد لا يتبعون أي زعيم إسلامي، بل يحيون في غالب الأحيان حياة تتعارض وتعاليم الدين، كما أن بن لادن لا يعبر عن أي تقليد مسلم، ولا يعكس صراعات الشرق الأوسط، فهو غائب عن فلسطين وتركيا وسوريا والعراق ولبنان" ويشير إلى أن أتباع بن لادن جاءوا من دول أوروبية ليقول: "يبدو أحيانًا أن العنف الإسلامي في الدول المسلمة مستورد بمجمله من الغرب"[٦٧].

لنتأمل هذه الرؤى جميعًا، من القول بوجود "فارق إسلامي" في التطبيقات العولمية الاقتصادية في سياق إسلامي وبقيم إسلامية، كما تجسد في التجربة الماليزية مثلاً، من خلال "المشاغلة الخلفية للجهاد" عبر ثقافة المؤسسات، وصولاً إلى أن بن لادن وجماعته لا يمثلون جماعة دينية، ولا يعبرون عن تقليد مسلم أو ثقافة إسلامية، وإنما يمثلون تفسيرًا جامدًا للدين، وأن الإسلام لا يدخل في الصراعات القائمة، وإنما هي تندرج في سياق إقليمي ودولي، ويأتي العنف هنا من داخل هذا النظام القائم بحسب بودريار، فـ"العنف ينتشر في النظام العالمي القديم والجديد" بحسب بروس، فهو مناهضة للإمبريالية وتعبير عن عدم القبول بقوة عالمية. هل نحن مع هذه التفسيرات أمام رد داخلي في الغرب ذاته على تلك الأطروحات التبسيطية الاختزالية؟ وإذا كان بن لادن وجماعته لا يمثلون أي جماعة دينية أو ثقافة إسلامية، فكيف يمكن أن نختزل الإسلام والتاريخ الإسلامي كله، عبر خمسة عشر قرنًا، في هؤلاء؟! هذه التفسيرات وغيرها، تحيلنا إذن إلى مواجهة داخلية من داخل الفكر الغربي نفسه.

لماذا يتغذى العنف على الإسلام؟

وبالرغم من أن العنف نفسه لم يكن في تاريخه قاصرًا على ديانة دون أخرى، فضلاً عن العالم الإسلامي – وليس الإسلام –، وكذلك "العمليات الانتحارية" قد وجدت سابقًا – وابتداء – لدى فئات غير إسلامية أصلاً، بالرغم من ذلك كله، هنالك سؤال من المهم معالجته، وهو لماذا يتغذى العنف الآن على الإسلام

أو الثقافة الإسلامية؟ ولماذا يبدو قاصرًا على المسلمين تحديدًا؟ وفي الواقع، إن هذا السؤال له صلة ما بتفسير العنف نفسه، فالذين يقولون بأن العنف أصيل وتكويني في الدين الإسلامي، يبدو السؤال لديهم لا قيمة له، في حين أن السؤال هنا يُطْرح لبيان فساد معتقد وتصورات هؤلاء القائلين بالتفسير الديني، وأن أحد عوامل وقوعهم في هذا الخطل والجناية على الإسلام هو تلبس العنف بالإسلام، أو بتعبير أدق: اتخاذ العنف صيغة إسلامية عقدية مع القاعدة وغيرها من التنظيمات الأخرى.

ومن المفيد أنني لست وحدي الذي أطرح هذا السؤال لأجيب عنه، وإذا كنت أطرحه بدافع إنصاف الإسلام من هذا الخلط، فإن أوليفيه روا مثلاً طرحه ليؤكد تفسيره للإرهاب بأنه شعار مناهض للإمبريالية، فهو بهذا معني أيضًا بالإجابة على السؤال: "لمَ يتغذى الشعار المتطرف المناهض للإمبريالية من المراجع الإسلامية؟"(٦٨).

أحال روا تفسيره إلى التهميش الاجتماعي، فبعض العوامل الاجتماعية – كما يرى – "تلعب دورها في هذا المجال، فالمناطق المعزولة اجتماعيًّا (الضواحي والأحياء الفقيرة) تكتظ بسكان من أصل مسلم، كما أن الشرخ بين الجنوب والشمال يجتاز بلدانًا وشعوبًا مسلمة، ويؤدي الارتداد إلى الإسلام دور اكتساب هوية معارضة"، لكنه ما يلبث أن يعترف بقصور هذا التفسير، لأن أسلمة الضواحي الأوروبية ظاهرة هامشية، كما أن عددًا من المناضلين مثل بن لادن والظواهري غير مهمشين اجتماعيًّا واقتصاديًّا. وأمام هذا الواقع، يلجأ روا إلى إحالة التهميش هنا إلى الدين نفسه، فيرى "أن هذه الأصولية هي ثمرة تحول الإسلام المعاصر إلى دين هامشي أقل ما يقال عنه إنه واضح وجليّ"(٦٩) في ظل تراجع الحركات الإسلامية عن العالمية، مع تحولها إلى حركات إسلامية – قومية وإعادة صياغة أيديولوجيتها لدخول اللعبة السياسية. وروا يفرق هنا بين "الراديكالية الدينية المرتبطة بالهجرة وبالتثاقف وتغيير الهوية من جهة، والعنف في الشرق الأدنى من جهة أخرى، الذي ينشد وحدة الدول العربية ويدعم اللاإمبريالية والعالمثالثية، اللتين تكنان العداء للولايات المتحدة الأميركية على خلفية أنها تقدم دعمًا غير مشروط لإسرائيل" ليصل إلى فكرة أن النزعة القومية – وليس الإسلامية – هي التي تهدد النظام المصري والعائلة المالكة السعودية!.

لا تبدو إجابة وتحليل روا متماسكين ومنطقييْن، فالإسلام دين عالمي رغم انشغال الحركات الإسلامية بخصوصياتها الوطنية، لأن مشكلاتها وعوائقها على المستوى الوطني من التعقيد بحيث لا تسمح لها بالتفكير بالعالمية في المرحلة الحالية، كما أنه ليس من المنطقي الحديث عن عالمية قبل النجاح على المستوى الداخلي، ليتم البناء عليه. وفضلاً عن ذلك فإن عالمية الدين منفصلة عن عالمية حركة أو حركات إسلامية. فالدين الإسلامي ديانة عالمية وهو ثاني أكبر ديانة في أوروبا والغرب، وثقل المسلمين الديمغرافي أصبح يقلق الحكومات الغربية واللوبي الصهيوني، وهذا ما يفسر الإلحاح

على ضرورة إدماجهم بأشكال مختلفة. ففكرة قومية الحركات الإسلامية فيها تبسيطية شديدة، فهل يمكن القول مع روا إن حركة الجهاد في فلسطين هي حركة إسلامية قومية لأنها منشغلة فقط بتحرير فلسطين؟! إن أساس نظرية التغيير أصلاً أن لا تنشغل الحركة بإطار يفوق قدرتها وطاقتها، فهو يخلط بين حركة التحرير الوطنية وبين الحركات الأخرى، ومن شأن حركة التحرير ألا تنقل الصراع خارج أرض المعركة، فضلاً عن أن واقع التقسيم القطري وتعقيداته اقتضت ذلك.

ثم إن بن لادن وتنظيمه ليسا حركة عالمية ولا قومية، بقدر ما هو تنظيم ينطلق من مسلمات عقدية ويستميت من أجلها، في ظل سياق سياسي إقليمي ودولي بدءًا من أفغانستان لإحياء فكرة الجهاد ونصرة المسلمين، وانتهاء بالوجود الأمريكي في الجزيرة العربية الذي اعتبره غزوًا ومخالفًا لنصوص دينية اعتبرها تنهى عنه، وفي ظل وجود أزمة مع النظام السعودي القائم أيضًا.

وحين حاول فريتس شتيبات أن يشرح الدور السياسي للإسلام، رأى أنه "من الطبيعي – إزاء تلك التبعية للقوى الأجنبية وخيبة الأمل في التصورات والأفكار الأجنبية – أن يتوجه الناس إلى المألوف لديهم، ويستمدوا القوة من منابعهم ويلتمسوا السند فيما هو خاص بهم، وذلك على نحو ما عبر عنه المستشرق فالتر براونه في كتابه عن الشرق الإسلامي بين الماضي والمستقبل. هذا المألوف وهذا السند الخاص بالنسبة للشعوب الإسلامية هو الدين الإسلامي.

وليس هذا شيئًا جديدًا على الجماهير العريضة، إذ كان الإسلام دائمًا هو العلامة الأساسية المميزة لهويتها الجماعية، وكان الانتماء للجماعات الدنيوية الأخرى كالوطن أو الطبقة أمرًا ثانويًا يضاف للانتماء الإسلامي. أما الشعوب التي لا توجد بها أقليات دينية تستحق الذكر، فيلتقي عندها الوعي الوطني والهوية الدينية في وحدة واحدة، ويصدق هذا أيضًا على الوعي الطبقي خصوصًا عندما تبدو الطبقات العالية متغربة ومنبتة عن الإسلام"(٧٠).

إن ما يشير إليه شتيبات وأستاذه فالتر براونه (ت١٩٨٩م) مهم في فهم الإطار العام لانتساب كل أشكال الاحتجاج إلى الإسلام. وقد قلت إن أي تنظيم عنفي لا يمكن أن يزهد – مثلاً – في التراث الذي تركه سيد قطب رحمه الله، وإن كان سيد المفكر والأديب لم يمارس عنفًا قط. فالعنف في البيئة الإسلامية لا بد أن يحمل خصائصها فيأتي تعبير هؤلاء الأفراد من خلال منظومة المفاهيم التي يعتقدونها، فضلاً عن أن هذا اللجوء لما هو مألوف ليس فقط لكونه يشكل المرجعية الثقافية لهؤلاء، بل لأنه كذلك يشكل القاعدة الأساسية التي يمكن أن تجلب المشروعية لهم والتعاطف الشعبي معهم. ومما يشغل حيزًا مؤثرًا هنا، هو الدخول في التفاصيل، فعامة هؤلاء الذين يمارسون هذا العنف ليسوا من متخصصي العلم الشرعي، وكثير منهم – وخاصة تنظيم القاعدة – جاء من تخصصات علمية تجريبية، وبعضهم آل إلى الالتزام الديني بعد تسيب، وهذا في مجمله يحيل إلى بعض الدلائل من حيث إن مسائل الجهاد هذه

والتعامل مع النصوص وفهمها في ضوء واقعها الفقهي القديم، ثم الاجتهاد في كيفية تطبيقها على واقع مختلف كليًّا في ظل نظام دولي معاصر، وفي ظل أنظمة مربكة في تصنيفها بناء على المعهود فقهيًا، كل ذلك يحتاج إلى متخصص هضم هذه المسائل والعلوم المتصلة بها، فضلاً عن أن طبيعة التشدد المغلق والمغالاة إنما تنشأ من هؤلاء غير المتخصصين، والذين التزموا دينيًّا في مرحلة متأخرة، فتكون لحظة التحول بالنسبة لهم فارقة ومعاكسة بشدة، تساوي في تشددها اللحظة الأولى في الانفلات والتسيب.

كما أن التراث الفقهي مليء بالأفكار التي يمكن أن تشكل مصدرًا ثريًّا لهؤلاء في الاحتجاج وتوفير الغطاء الشرعي لممارسة عنفهم، بغض النظر عن صحة هذا التطبيق أو موافقته لواقع الفقه وشروطه أم لا. ولو رصدنا ملامح وسمات فقه العنف لوجدنا أنها تتلخص في معرفة فقهية منقوصة ومغلقة في آن واحدٍ، ويمكن قراءة ملامح ذلك في الآتي:

- الاجتزاء الواضح لبعض النصوص الدينية من دون استكمال الرؤية الكلية في إطار كليات الوحي ومقاصده.
- لاعقلانية مفهوم "الفقه" في تصور هؤلاء حين يبدو لديهم "تعبديًّا" خالصًا؛ فلا يبدو أن هناك أهدافًا محددة يريدون تحقيقها سوى أفعال طائشة تحت مسمى "المتاح" و"الممكن"، والهدف المعلن "النكاية" بالعدو والانتقام مما يفعله في فلسطين أو العراق... وهنا لا مجال للحديث عن المصالح والمفاسد، والمآلات، والذرائع، وحساب مستويات الضرر الناتجة؛ ليكون الهدف هو الفعل لأجل الفعل فقط!.
- يبدو أن أصحاب هذه الأفعال والمشرّعين لها يتعاملون مع "الفقه" وكأنه مسائل اعتقادية يقينية حدية واحدية؛ فتستباح بها دماء المسلمين بقرار فردي بحجة أنهم يصابون بـ"التبع" لا أصالة! هذا إذا تجاوزنا كل الإشكالات القبلية السابقة على هذا الإشكال.
- يتم تجاهل الفارق بين القضايا التعبدية الشعائرية الدينية الخالصة وقضايا "الجهاد" والشأن العام التي تجمع الديني إلى السياسي، وتتطلب معالجة مركبة، ولها بابها الواسع في الشريعة الإسلامية، وليست رهينة تصرفات فردية لأفراد أو تنظيمات، خصوصًا حينما يطاول الأمر الدماء والشأن العام للإسلام والمسلمين.

٢- التفسير الثقافي

التفسير الثاني للإرهــاب، هو تفسـير ثقافـي، ويتلخـص في أن هذا "الإرهــاب" أو "الجهــاد الإرهــابي" - كما سماه توري مونتي - يعبر عن انزعاج ثقافي عميق في العالم الإسلامي، وهو يرمز إلى انهيار شامل للهوية.

أ- المقاربات الثقافية

وقبل الخوض في تفاصيل هذه الرؤية كما يطرحها أصحابها، لا بد من الحديث أولاً عن سيادة المقاربة الثقافية لمشاكل العالم الإسلامي. "فأكثر الفرضيات التي ظهرت في الغرب لتفسير فشل العالم الإسلامي في عملية التحديث والتحول الديمقراطي، استندت إلى المواصفات الدينية والثقافية للعالم الإسلامي، وكذلك خصوصيات الإسلام كدين وكنظام اجتماعي وسياسي، وبعبارة أخرى: الفرضيات الثقافية"(٧١). وحينما بحث جراهام فولر أسباب ضعف التطور الديمقراطي في العالم العربي ذكر أسبابًا عدة من بينها: عائدات النفط الضخمة التي تجعل الدولة تقوم بدور أبوي، والوضع الاستبدادي، والصراع العربي الإسرائيلي، وموقع العالم العربي جغرافيًّا كمحور للصراع واهتمام الاستعمار، والتدخل الغربي، والتأييد الغربي للأنظمة الاستبدادية، وقال: "كل العوامل المذكورة آنفًا تعطي تفسيرًا بديلاً (عن التفسيرات الدينية) لأسباب ضعف الديمقراطية في العالم العربي، بيد أنها تثير جدلاً يقول: إن هناك أسبابًا ثقافية وتاريخية في العالم العربي تحول دون دمقرطة المنطقة في هذه الفترة من التاريخ"(٧٢).

كما أن عددًا من الكتب عن "إرهاب ١١ سبتمبر" اهتمت بإحالة الحدث إلى تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب، وقراءته في سياق هذا التاريخ المديد، فـ "لوران" في كتابه "الإسلام والغرب: الحرب الشاملة" أعاد العنف - كما سبق - إلى زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأن الأصوليين يريدون استعادة مجد الإسلام واسترجاع الأراضي التي فقدها كإسبانيا وصقلية والبلقان وروسيا. وكذلك بول إل. ويليامز في كتابه "القاعدة... الإخوة الإرهابيون" سرد تاريخ الإسلام منذ "الرسالة المحمدية" - كما أسماها - والحروب الصليبية والاستعمار الحديث. وكثيرون حاولوا إضفاء مضامين حضارية ضخمة على حدث ١١ سبتمبر، لعل أبرزهم وأشهرهم وأكثرهم تأثيرًا برنارد لويس الذي وضع كتابين: "أزمة الإسلام"، و"ما الخطأ الذي حدث؟" وكلاهما يلح على التفسير الثقافي بالإحالة إلى تاريخ العلاقة مع الغرب وفشل العالم الإسلامي في التحديث.

إلى ذلك كله، فإن أطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ، وهنتنغتون عن صدام الحضارات هما أطروحتان تعتمدان التأصيل الثقافي وإن كانت أهدافهما سياسية واستراتيجية.

هذه الوقائع والأقوال تصدق قول الأنثروبولوجي الأميركي دي. ريدفيلد في دراسته التي كتبها في ظل حرب فيتنام وتعرضت لانتقادات عدة: "إن الدارسين الأميركيين سواء أكانوا من المؤرخين أم من أساتذة العلوم السياسية يميلون لتعليل الظواهر تعليلاً ثقافيًّا. وهو يُرجع ذلك إلى الأصول الدينية والإثنية والذهنية للرواد الأوائل، والارتباط البالغ التعقيد بالدولة الأميركية الأولى من جهة، أي التنظيم السياسي الفضفاض، وعلاقة الدولة وجماعاتها بالآخر أو الآخرين. فقد كان الرواد الأوائل أو كانت نخبة منهم ذات توجهات

دينية متشددة، واعتبرت نفسها صاحبة رسالة تجاه أرض النبوة البكر هذه، وتجاه العالم فيما بعد. وما تزعزع هذا الوعي التبشيري حتى بعد نشوب الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. وعندما ازدادت الدولة الفيدرالية قوة بعد تلك الحرب، حملت معها تلك الموروثات الثقافية باعتبارها رموزًا وثوابت في رؤيتها الاستراتيجية للخارج الصديق والعدو"(٧٣).

وحسب الفرضية الثقافية في التفسير – كما تشرحها شيرين هنتر – : "فإن الأسباب الكامنة وراء فشل العالم الإسلامي في تحقيق التحديث والتحول الديمقراطي يجب البحث عنها في المميزات الأساسية للإسلام. ومن أبرز هذه المميزات: كراهية التفكير العقلاني، وهو الشرط الأساسي لأي شكل من أشكال التحديث، وأولوية العقيدة على الاقتناع، وأولوية المجتمع على الفرد، والتداخل بين الأملاك الخاصة والعامة والدنيوية والروحية. فعلى سبيل المثال وحسب ما ذكر أرنست غلنر (إن المجتمعات المسلمة في العالم الحديث تقدم صورة معكوسة عن المجتمعات الشيوعية)، حيث إنها مغمورة بالدين وهي بالتأكيد تعاني من الإفراط فيه. وهناك تهم أخرى بأن الإسلام يولد روحًا مستسلمة حيث إنها تكون مستسلمة في جوهرها للإرادة الإلهية، وأن نزعاتها الاجتماعية تمنع المبادرة الفردية والابتكار، وهي انطوائية تنظر إلى العالم على أساس التقسيم بين المسلمين وغير المسلمين، ولذلك فهي لا تملك الاستعداد لتقبل أفكار جديدة"(٧٤). وهذه الفرضية كما هو واضح تكاد تدمج بين التفسيرين: الديني والثقافي، وإن كان بينهما تداخل. فلا يمكن نفي التأثيرات الإسلامية عن الثقافة العربية، التي يُعتبر الإسلام أهم مكون من مكوناتها.

وبهذا المعنى يمكن رَدّ الأبعاد الثقافية والاستراتيجية للصراع مع الصحوة الإسلامية إلى مطلع الثمانينيات في كتابيْن أحدهما للروائي نايبول "بين المؤمنين" الذي دعا إلى تصعيد ذلك النزوع العدواني تجاه الإسلام باعتباره خطرًا على الاستقرار والتعايش في العالم، والثاني لإدوارد سعيد "تغطية الإسلام" الذي نبه إلى خطورة تلك العدوانية الثقافية والاستراتيجية على المسلمين. كما بدا ذلك أيضًا في أطروحة "أنثربولوجيا الإسلام" التي قادها أرنست غلنر في "أصولية الإسلام التأسيسي" وكليفورد غيرتز في "تشرذم الإسلام وفوضاه الضاربة" في العقود الثلاثة الأخيرة.

ب– الأطروحات الثقافية

يرى غلنر أن الجوهر الأصلي للإسلام أنه دين نصي أخروي، يتميز بنزوع طهوري شديد. هذه الطهورية يخفف من حدتها وحروفيتها التقليد الغالب للسنة في صورة توازن بين الأعراف المدينية والسلطة والعلماء. لكن في الأزمات الاجتماعية أو السياسية، وعندما تصل الأزمة إلى الثقافة يعود النص للبروز، ويظهر علماء منشقون أو متشددون يتسلحون بالنص من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الأولى. ولن تستعاد البراءة الأصلية المفترضة طبعًا، لكن في التقابل بين المدينة والقبيلة فازت المدينة، وبقيت الشرعية لدى العلماء حراس النص ومؤوليه والقائمين على حياة الجماعة الشعائرية والعرفية في مواجهة

السلطة المهزوزة لدولة القوة والضرورة. وقد تكون الأزمة الحالية تعبيرًا عن تقبل للحداثة بهذه الصيغة المعقدة، فلكي تتمكن من الثبات لا بد أن تتغير قليلاً! والمناضلون الأصوليون هم في هذا السياق، بحسب غلنر، أولئك الذين يعيدون قراءة النص لتجديد التقليد والدخول في العصر (٧٥).

أما برنارد لويس، فتتلخص رؤيته في أن المسلمين قد عانوا من تراجع وهزائم طوال أكثر من قرنين ثم عجزوا عن دخول الحداثة باستثناءات قليلة (تركيا مثلاً) ولهذا يتنازعهم شعوران: الإعجاب بالغرب، والحقد عليه بسبب تقدمه وتخلفهم. ومن ثم فإن الأصولية الحالية المعادية للغرب وللولايات المتحدة بالذات هي جزء من حالة الغضب والخيبة والاستعصاء على تقبل قيم الحداثة والديمقراطية.

يشرح لويس في "أزمة الإسلام" ما يسميه بالموجة الثورية الحديثة في الإسلام فيقول: "تقوم على عدة ركائز. أحد هذه الركائز الشعور بالإذلال، وهو شعور مجموعة من الناس اعتادت أن ترى نفسها كحامية وحيدة للحقيقة الإلهية. إنها تؤدي واجبًا إلهيًا بتبشير الكفار بالدين الحنيف. لكنها لا تلبث أن تجد نفسها واقعة تحت سيطرة هؤلاء الكفار أو هي متأثرة إلى حدٍ كبير بهم، وبشكل أدى إلى تغيير أنماط حياة المجموعة.

إضافة إلى الإذلال، هنالك الإحباط المتأتي من فشل جميع الخيارات المستوردة من الغرب لتغيير أحوال الشعوب. وبعد الإذلال والإحباط جاءت الركيزة الثالثة الضرورية للبعث – الثقة بالنفس من جديد والشعور بالقوة. هذا الشعور انطلق وتنامى خلال أزمة النفط عام ١٩٧٣م، حين اتخذت الدول العربية المنتجة للنفط، موقفًا داعمًا لمصر في حربها ضد إسرائيل، باستخدام النفط كوسيلة مؤثرة جدًا. الثروة الناتجة عن ارتفاع أسعار النفط، والفخر، والثقة بالنفس، تم تعزيزها بركيزة أخرى هي: احتقار الغرب وأخلاقياته".

وفي بحثه عما يسميه "جذور الغضب الإسلامي"، يجيب على سؤال "لماذا يمقت غالبية المسلمين الغرب؟ ولماذا لن يكون من السهل التخفيف من مرارتهم تجاهنا؟"، فيقول: "في نظر غالبية الشعوب (العربية والإسلامية) في الشرق الأوسط، لم تجلب الأنماط الاقتصادية الغربية لهم سوى الفقر، والنظم السياسية الغربية لم تنتج لهم سوى الديكتاتورية، وأما أسلحة الغرب فلم تأت بغير الهزائم... لقد عانى المسلم من مراحل متتالية من الهزائم. الهزيمة الأولى كانت خسارته لموقع السيادة التاريخي في العالم، في مواجهة روسيا والغرب. الهزيمة الثانية كانت تحجيم سيادته الوطنية الداخلية عبر اجتياح الأفكار والقوانين وسبل العيش الغربية، وأحيانًا إلى درجة تنصيب الحكام الغرباء وتوطين المستعمرين من

غير المسلمين على أرضه. أما الهزيمة الثالثة، وهي القشة التي قصمت ظهر البعير، فكانت تحدي سيادته على أسرته من خلال تعميم شعارات تحرر امرأته أو تثوير أبنائه على أنماط وأساليب حياته التقليدية" (٧٦).

وعلى أطروحتيْ غلنر ولويس، يعتمد الكثير من الكتاب الأميركيين الذين يتحدثون عن العرب والإسلام وتتكرر أسماؤهم بكثرة في وسائل الإعلام والجدالات حول الإسلام والمسلمين، أمثال جوديت ميللر وبسام طيبي وفؤاد عجمي ومارتن كريمر ودانييل بايبس وستيفن إيمرسون وباري روبن، "ويتراوحون في تعليل الخصومة العربية والإسلامية مع أمريكا بين لويس وغلنر، ويزاوجون بينهما أحيانًا في التعليل، ولهؤلاء جميعًا تاريخ مع دراسة العرب والمسلمين قبل ١١ أيلول، لكنهم صاروا مراجع معتمدة بعدها" (٧٧). وغلنر أنثروبولوجي مشهور، لكن برنارد لويس أكثر ظهورًا واستشهادًا في وسائل الإعلام، ومقرب من صناع القرار في البيت الأبيض، وقد استُدعي هو وكارل روف – الذي يرى أن جوهر المشكلة يكمن في البحث عن الأسباب التي جعلت المسلمين يكرهوننا – لإلقاء محاضرة على مجموعة من موظفي البيت الأبيض والمساعدين العسكريين وموظفي مجلس الأمن القومي. وقد لاحظ ديفيد فروم الرئيس بوش وهو يحمل مقالاً بإمضاء برنارد لويس. ويقول: بيتر ولدمان: "تشخيص لويس لعلة العالم الإسلامي ونداؤه لغزو عسكري أمريكي لوضع بذور الديمقراطية في الشرق الأوسط ساعد في بلورة النقلة الجريئة في السياسة الخارجية الأمريكية في ٥٠ عامًا. والآن يضع احتلال العراق مذهب لويس موضع الاختبار" (٧٨).

ج- سؤال الكراهية والحقد

غير أن أطروحة لويس حول الحقد والكراهية راجت كثيرًا، فجورج بوش تساءل في كلماته الشجية: "لماذا يكرهوننا؟"، وشاع هذا التفكير بعد ذلك، فقد أظهرت بعض الدراسات والمقالات أن السبب في أحداث سبتمبر يرجع إلى الكراهية والحقد الحضاري ضد أمريكا في العالم الإسلامي، وأن أسامة بن لادن يتحرك بدوافع الانتقام للإسلام، لأن الحضارة الغربية قد انتصرت على العالم الإسلامي. وهذا التفكير يمكن تلمسه من خلال السرد التاريخي الذي جاد به علينا عدد ممن كتبوا عن الإرهاب، وكذلك في تلك المقولات التي ترى أن العولمة والهيمنة الثقافية تساعدان على خلق الكراهية تجاه أمريكا.

فسيرج شيمان قال في "النيويورك تايمز" بتاريخ ٢٠٠١/٩/١٦م: "لقد قام مرتكبو الجرائم بفعلتهم لحقدهم على القيم المعزَّزة في الغرب، كالحرية والتسامح والازدهار والتعددية الدينية والانتخابات العامة". وكذلك رونالد ستيل قال في النيويورك تايمز بتاريخ ٢٠٠١/٩/١٤م: "إن الآخرين يكرهوننا

لأننا نجحنا في خلق نظام عالمي جديد للرأسمالية، وكنا أبطالاً للفردية والعلمانية والديمقراطية التي يجب أن تسود كقاعدة في كل مكان من العالم".

أما جاك جوليار فكتب في رده على "ذهنية الإرهاب" لبودريار: "بؤس النزعة المعادية لأميركا"، قائلاً: إن هناك "سلسلة ثانية من الانفجارات: هي انفجارات النزعة الفكرية المعادية لأميركا... فتاريخيًّا لطالما تماهى الحقد على أمريكا – ومنذ نهاية القرن التاسع عشر – مع الحقد على التقدم، وخصوصًا التقدم التقني لدى المثقفين"(٧٩). بل إن أوليفيه روا رأى في واقعة أن المنفذين الرئيسيين للعمليات يتحدرون من بلدان إسلامية تعتبر حليفة (السعودية، باكستان، مصر) عززت بطبيعة الحال الفكرة القائلة بأنه ربما كان هناك عداوة بنيوية في العالم الإسلامي حيال الولايات المتحدة"(٨٠). كما أن مؤسسة راند تحدثت عن أن أحد العوامل التي تشكل البيئة السياسية للعالم الإسلامي ما يسمى بـ"المناهضة البنيوية للغرب" (structural anti-Westernism)؛ وهي سرعان ما تتفجر بمجرد ظهور أي سياسة أمريكية مستفزة. وهي مناهضة متجذرة في العمق، مما يُصعّب اقتلاعها أو تليينها مهما بلغت الوسائل الأمريكية من حنكة أو دبلوماسية(٨١).

إن سؤال الكراهية هذا ليس جديدًا، فمنذ نحو نصف قرن، ناقش الرئيس أيزنهاور مع معاونيه ما أسماها "حملة الكراهية الموجهة ضدنا" في العالم العربي، إلا أن الفارق وقتها أن مجلس الأمن القومي أشار ناصحًا إلى أن السبب الرئيسي هو الاعتراف بأن الولايات المتحدة تدعم الحكومات الفاسدة والفظة التي تقف حائلاً في وجه الديمقراطية والتقدم، لحماية مصالحها. ويقول نعوم تشومسكي في هذا الخصوص: "يفضل المعلقون بشكل عام جوابًا أكثر ملاءمة لهم، ألا وهو حنق المتطرفين المتجذر بالحقد على حريتنا وحب الديمقراطية لدينا، وإخفاقات ثقافتهم التي تعود إلى العديد من القرون، وعدم مقدرتهم على المشاركة بشكل العولمة (مع أنهم يساهمون فيها بسرور)، وكذلك اختلافات أخرى من هذا النوع. قد يكون هذا الجواب أكثر ملاءمة ولكنه ليس أكثر فطنة وحكمة". ويصف هذا الموقف بأن "كل ما يتمتع به هو التملق للذات والدعم الذي لا يقبل النقد للسلطة والقوة" وأنه يساهم في احتمال وقوع المزيد من الفظاعات(٨٢).

أي فارق إذن، بين تلك المقولات وبين مقولات الاستشراق التقليدي التي تفسر الإسلام بأنه ناتج جرثومة تخلف أبدي، أو عنف أبدي، وبالتالي فهو محكوم بكره الغرب والحسد منه، لكونه وصل إلى نهاية التاريخ أو سقفه، في حين عجز المسلمون عن ذلك؟!

د- الإرهاب بين الحداثة والعولمة

إن أطروحتي غلنر ولويس، وما تم تركيبه منهما لا تنفكان عن القول بحداثة إسلامية مستحيلة أو شبه مستحيلة، فالديانة ذات الجوهر الثابت والمظهر المتغير، والأصولية التكوينية، والهزائم المتطاولة،

والإرهاب بوصفه انزعاجًا ثقافيًّا، والإسلام بوصفه جذرَ تخلف وعنف أبديين، كل هذا يُضمر موقفًا معاديًا ومتنافرًا بين الحداثة والإسلام وفق هذه الأطروحات. بل إن لويس يرى في"أزمة الإسلام" أن الإرهاب الإسلامي يفسَّر بكونه موقفًا عصابيًّا حادًّا إزاء حداثة مستحيلة تقتضي في العمق الانفصال عن المرجعية الإسلامية، ومعضلة الإسلام كما يراها هي في الامتزاج بين الدين والسلطة، فالإسلام – لديه – مشروع سياسي!.

وكان فوكوياما اعتبر أحداث سبتمبر "حركة ارتجاعية عنيفة يائسة ضد العالم الحديث"، فهو "صراع ضد الفاشية الإسلامية، أي العقيدة الأصولية غير المتسامحة، التي تقف ضد الحداثة" والعلمانية، وعليه فإن الحرب "أوسع بكثير" من "الحرب على الإرهاب". "إنها الأصولية الإسلامية التي تشكل الخلفية لحس أوسع من المظالم وأعمق بكثير، وأكثر انفصالاً عن الحقيقة من أي مكان آخر". و"مسيرة التاريخ العريضة" ستتقدم – وفق رؤيته – بناء على نتيجة الحرب العسكرية (في أفغانستان والعراق)، و"التطور الثاني والأهم ينبغي أن يأتي من داخل الإسلام نفسه. فعلى المجتمع الإسلامي أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة؛ وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني"(٨٣).

ومن المفارقة حقًّا أن نجد أنه بينما يُعتبر الإرهاب (الإسلامي) ردًّا على الحداثة، يرى روا – كما سبق– أن الإرهاب آت من الغرب بالأساس، ويرى جون غراي أن تنظيم القاعدة تنظيم حداثي، فهو يحلله في إطار التحولات العالمية الحداثية التي شهدها ويشهدها عالمنا في القرن الأخير. فـ "غراي" يربط بين فكرة "الإرهاب الإسلامي" وفكرة الحداثة (أو العصرنة)، ليشن هجومًا على مقولة أن "الإرهاب الإسلامي" مناهض للحداثة ويرجع إلى القرون الوسطى(٨٤). فهذه المقولة – كما يقول غراي – هي أبعد ما تكون عن الحقيقة. فمنظمة القاعدة إنما هي نتاج متميز لحقبة ما بعد التنوير، وهي – بهذا المعنى – تشابه النازية والشيوعية السوفياتية ورأسمالية السوق الحرة التي هي جميعًا من إنتاج الحداثة أيضًا. فالعقيدة المركزية لجميع هذه الحركات والأيديولوجيات هي نفسها من حيث الأساس، فالكل يعتقد أن الإنسانية قابلة للتغيير، وبالإمكان أن تتحسن وتسير نحو الأفضل، بل وحتى يمكنها أن تبلغ الكمال من خلال التغيير، ولو كان عنيفًا، فكل هذه الأيديولوجيات تعتنق عقيدة التقدم وتعتبرها جوهر ما تؤمن به.

ويرى غراي أن الحركات الإرهابية كتنظيم القاعدة، تدين إلى عقيدة التقدم هذه أكثر منها إلى القرآن. ويضيف إلى هذه العقيدة "الفكرة الرومانسية المضادة للتنوير" والقائلة بأن الإنسان يستطيع تغيير العالم من خلال فعل الإرادة، وهي فكرة انتقلت إلى الفكر الحديث بالدرجة الأولى عن طريق الأعمال التي ألفها الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. وقد جرى انصهار هذين التيارين الفكريين لأول مرة في

المجموعات الإرهابية – اليسارية والفوضوية – التي تكونت في أواخر القرن التاسع عشر، فهؤلاء هم الأسلاف الحقيقيون للإرهابيين في عصرنا الحديث، لا الطغاة الذين عاشوا في العصور الوسطى.

ما يقوله غراي من حيث الأساس هو أن تنظيم القاعدة يتميز بطابع الحداثة إلى حد بعيد، كما أنه من نواح عديدة يعتبر نتاجًا يمثل التفكير الغربي بالذات، لا الإسلامي. أضف إلى ذلك أن "معتقداته النظرية" تتطابق في جوانب مهمة مع تلك التي نجدها لدى الرئيس الأميركي جورج بوش والفيلسوف الأميركي فرانسيس فوكوياما(٨٥).

وفي هذا السياق يربط بعض الفرنسيين الإرهاب اليوم بأزمات الهوية عبر التاريخ، ويستنتج أن التوتر القائم بين قطبي الهوية يولّد الإرهاب. فبعضهم يشبه ذلك بانقطاع الوتر، وآخر يرى فيه اختبارًا كيميائيًا: أضيفوا التطرف الإسلامي إلى الحداثة تحصلوا على التيار الـ بن لادني.

فيما يخص الاختبار الكيميائي، يرى روا أن الشكوى الإسلامية تتحول إلى إرهاب عندما يضاف التفرد الغربي إلى الخلطة، فالإسلام كديانة تواصلية لا يمكنها أن تغذي – وحدها – الإرهابيين الفردانيين (دعاة الفردية) أما نظرية البطل الرومانسي الوحيد التي يجسدها أسامة بن لادن فهي فكرة مستوردة من الغرب، بحسب قوله.

وفيما يخص انقطاع الوتر، يعتقد فرهاد خسروخافار، أن هؤلاء الأشخاص المتعلمين أمثال محمد عطا يجدون أنفسهم عالقين بين مجموعتين لتحديد الهوية، ويتملكهم اليأس لإيجاد خطواتهم، فيلجأون إلى نموذج البطل الفرد(٨٦). واستنادًا إلى فرهاد يقول البعض: "تحليل ظاهرة الإرهاب في إطارها التاريخي المجتمعي بصفتها – من حيث الرؤية والمنطق الغائي – نمطًا من إثبات الذات والاحتفاء بها، ولو بنفيها من خلال الموت المسرحي المغطى إعلاميًا، فهي بهذا المعنى ظاهرة تنتمي لمقاييس الحداثة، وتحمل بصمات الراديكالية الثورية المعاصرة، ولو استخدمت أدوات ورموزًا إسلامية على غرار الأنماط الأخرى من الإرهاب التي برزت في كل السياقات الدينية والثقافية"(٨٧).

إلى ذلك، سبق أن روا يعتبر هذا العنف مناهضًا للإمبريالية وليس إسلاميًا، وكرر هذا في كتابه "أوهام ١١ سبتمبر" فقال: "إن أعضاء شبكات القاعدة بالنظر إلى طريقة انخراطهم، إلى أهدافهم، إلى انغراسهم، وإلى المسار الفردي لمناضلي الجيل الثاني، ليسوا نتاجًا للنزاعات في الشرق الأوسط، بل هم نتاج عولمة الإسلام"(٨٨). أما بودريار فيرى أن هذا العنف "يتعدى بكثير مجرد الحقد على قوة عالمية مسيطرة يبديه المحرومون والمستغلون، أولئك الذين هبطوا في الجهة الخطأ من النظام العالمي... إن النظام نفسه هو الذي ولّد الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف المباغت... هناك حقن

عالمي متواصل للإرهاب الذي هو كالظل الملازم لكل نظام سيطرة، مهيأ أينما كان ليصحو كعامل مزدوج... لا يتعلق الأمر إذًا لا بصدام حضارات ولا بصدام أديان، كما يتعدى بكثير الإسلام وأمريكا اللذين تجري محاولات لحصر النزاع فيهما لتوليد وهم مجابهة مرئية ووهم حل بالقوة... وهذا التضاد يبين أن العولمة المنتصرة تخوض صراعًا مع ذاتها"(٨٩).

هـ- تطبيقات التفسير الثقافي

وبناء على التفسير الثقافي، بل والديني أيضًا، تبدو التحركات الأميركية عبر السنوات الأربعة الماضية مفهومة، فلم يكن الحديث عن تجديد الخطاب الديني (الإسلامي)(٩٠) وتغيير مناهج التعليم الديني، وإقامة المحطات الإعلامية لنشر الخطاب الأمريكي مباشرة وتصحيح الصورة، والحديث عن حرب الأفكار، خارجًا عن هذا السياق.

فالتشخيص الأمريكي لمنشأ الإرهاب وأن أسبابه "ثقافية" – بالمعنى الأنثروبولوجي – جعل من الدين الإسلامي قضية مركزية في مشروعها للإصلاح، بغية ردم تلك الفجوة بين الغرب والشرق الإسلامي. ومن ثم أطلق على الحرب "حرب الأفكار" أو "حرب المبادئ" بتعبير دونالد رامسفيلد وديك تشيني وبول ولفويتز وريتشارد بيرل وديفيد فروم، ومن هنا تبدو الإدارة الأمريكية معنيّة بالموضوع الأيديولوجي تغييرًا لمناهج تعليم، أو حضًّا على تأويل أشد عصرية للدين في البلدان الإسلامية، أو نشرًا وتعميمًا لمنتوج أميركا الثقافي "العالمي".

فالإصلاح الديني في المنظور الأمريكي تلخص في "تحديث الإسلام" لحل إشكالية "الإرهاب الإسلامي"، ووجدت خطابات أمريكية رسمية أو شبه رسمية تدعو لإنشاء "إسلام ليبرالي" (الأوساط السلفية والجهادية استعادت تعبير سيد قطب "الإسلام الأمريكي" لوصف ذلك) يتم فيه فصل الدّين عن الدّولة، ويتقبل الدّيمقراطيّة، وحقوق النساء والأقلّيّات، وحرّيّة التّفكير والتّقدّم، وقبول الآخر (خصوصًا الإسرائيلي الحاضر في كل الخطابات الأمريكية)، ونبذ العنف (الجهاد والمقاومة) وهذا ما نجده في خطابات بوش، وباول، وريتشارد هاس، وبول ولفويتز. وكذلك أطروحة "الإسلام الديمقراطي المدني"(٩١)، التي قدمت فيها شاريل بينارد توصيات عملية لصانع القرار الأميركي، بغرض المساهمة في بلورة تيار "الإسلام المدني الديموقراطي" بشكل مباشر وغير مباشر معًا. وذلك من خلال نقد التيارات الإسلامية الأصولية والتقليدية، ودعم التيارات الإسلامية العلمانية والحداثية وتشجيعها، بحسب تصنيفات الدراسة، ولتمكنه من كيفية التدخل عمليًّا لتهميش التيارات الإسلامية المعادية للقيم الغربية والأميركية خصوصًا.

وفكرة الإسلام الليبرالي، تعود لعالم السياسة الأميركي ليونارد بايندر في كتابه "الليبرالية الإسلامية: نقد للأيديولوجيات التنموية" الصادر عام ١٩٨٨م. الفكرة الجوهرية كما قررها بايندر نفسه "هي دراسة العلاقة بين الليبرالية الإسلامية والليبرالية السياسية. وهو يضع في اعتباره الرأي الذي مؤداه أن العلمانية تنخفض معدلات قبولها، ومن المستبعد أن تصلح كأساس أيديولوجي لليبرالية السياسية في الشرق الأوسط. ويتساءل عما إذا كان من الممكن بلورة ليبرالية إسلامية، ويخلص إلى أنه بغير تيار قوي لليبرالية الإسلامية فإن الليبرالية السياسية لن تنجح في الشرق الأوسط، بالرغم من ظهور دول بورجوازية"(٩٢).

وقد قال ولفويتز في خطابه المشار إليه سابقًا: "علينا أن نعمل ما باستطاعتنا لتشجيع أصوات المسلمين المعتدلين"، وإنه "طلب الحصول على بعض المعلومات حول المفكرين الإسلاميين الليبراليين البارزين" الذي يطالبون – من ضمن ما يطالبون – "بتفسير ليبرالي حديث للقرآن"؛ لأن على هؤلاء يقع دور أساس في "ردم الفجوة الخطيرة".

وفيما يخص مناهج التعليم الديني، فقد تبنت الإدارة الأمريكية الأفكار التي عرضها توماس فريدمان(٩٣) أخذًا من برنارد لويس وفؤاد عجمي وبسام طيبي في ضرورة تحديث برامج المدارس الدينية الإسلامية حتى لا تخرج أصوليين. وقد قالت إلينا رومانسكي في سياق زخم المطالبة بتغيير المناهج: "لا توجد فسحة – من الآن فصاعدًا – للكراهية وعدم التسامح والتحريض، ونحن نحاول أن نعيش معًا، وأي منهاج دراسي لا يسير في هذا الاتجاه يجب تغييره"(٩٤)، وقد تمت استجابات كثيرة لهذه المطالب في عدد من الدول الإسلامية الحليفة لأمريكا، وصدرت عنها تصريحات سياسية تكشف عن مدى سطحية وعي السياسي (الأمريكي والمحلي سواء)، فلو مضينا مع أن المناهج تنتج الإرهاب فعلاً، (مع أن زعيمي تنظيم القاعدة والجهاد ليسا من خريجي المدارس الدينية فضلاً عن منفذي ١١ سبتمبر) فإن تلك الخطابات تتعامل مع "الإرهاب" بمنطق التفتيش عن أسلحة الدمار الشامل، بمعنى أنه محسوس ويمكن الإمساك به، و"إزالته" و"التخلص منه"، و"تنقية" الكتب في منطقة الشرق الأوسط منه!!. هكذا تمّ فهم تغيير المناهج بوصفه عملية "أمنية"، وإقرار هذا التغيير الأمني إنما يتم باتخاذ قرار سياسي فوقي خضوعًا لمطالب السياسي الأمريكي، مرتهنًا للحدث السياسي (الحرب على الإرهاب). وهكذا تم التصريح علنية بتوظيف (أيديولوجي – سياسي) للآيات والأحاديث لنشر ثقافة التسامح والسلام في سياق الصراع مع الآخر الحضاري، والاستعمار الجديد(٩٥).

والارتباط المُدَّعى بين التعليم الديني التقليدي والتطرف، مقولة تحوز من السذاجة على نصيب وافر، ففضلاً عن أن عامة قادة التنظيمات العنفية ليسوا من خريجي مؤسسات التعليم الديني، وأن عددًا من منفذي ١١ سبتمبر هم من دارسي العلوم التطبيقية، فإن ما ذكرناه من قبل من ملامح فقه العنف لدى هؤلاء، يدل على أن قلة التعليم الديني هو المشكلة وليس التعليم الديني نفسه، وأن العقلية التقنية لمن يتدينون –

بعد تسيب – من دارسي العلوم التقنية والتطبيقية تحملهم على التشدد والأحكام المنقوصة والمشوهة، كما أن التدخل السياسي الذي يراد له أن يتم لتنقية هذه المناهج، هو نفسه من أبرز العوامل لإنتاج العنف والتطرف، فقد أدى تسييس المؤسسة الدينية وإضعاف دور العلماء في السيطرة على الخطاب العام، الذي اكتمل منذ نهاية الستينيات – باستثناء السعودية وقتها – إلى فقدان المؤسسات الدينية استقلاليتها بالنسبة للسلطة، بحيث أصبح العلماء من موظفي الدولة، التي تلزمهم بتأييد خياراتها السياسية أو السكوت عنها على أقل تقدير(٩٦)، كما أن ضمَّ المدارس والمؤسسات الدينية والسيطرة على الشأن العام أدى إلى بروز ما يسميه المستشرقون "الإسلام الرسمي"(٩٧) الذي أفقده قربه من السلطة وتبعيته لها مصداقيته وشرعيته الدينية، ومن هنا كان استيلاء الدولة على المرجعية الدينية أحد مصادر نشأة العنف، بنشوء مرجعيات دينية تتغذى مصداقيتها وشعبيتها من شدة بعدها ومعاداتها للدولة في مقابل سحب شرعية "فقهاء السلطة" والمؤسسات التقليدية لكونها "مؤسسات سلطة" متهمة بالانحياز. وقد أدركت مؤسسة راند هذه المسألة فأشارت في كتابها "العالم الإسلامي بعد ٩/١١" المشار إليه سابقًا، إلى عاملٍ له أثر فعال في تشكيل البيئة السياسية بالعالم الإسلامي تمثل "في تفتت مركزية السلطة الدينية للإسلام السُّني، الأمر الذي جعله عرضة لاستغلال المتطرفين والمتشددين ذوي الصيت الديني الواسع".

كما أن شيرين هنتر أشارت إلى أن من الآثار السلبية للحرب الباردة، "التلاعب بالإسلام من جانب الطرفين: وخصوصًا من جانب الغرب وبعض الدول الإسلامية، وذلك من أجل تحقيق أهدافهم السياسية وخصوصًا في محاربة اليسار، داخليًّا وعلى المستوى الدولي. وقد أدى هذا الوضع إلى زيادة حجم الصورة السياسية للإسلام وأدى إلى تعزيز روح المعارضة فيه، حيث إن استغلال الإسلام في مواجهة التأثير الشيوعي السوفياتي على أفغانستان كان نقطة تحول مهمة في هذا السياق، كما أن النتيجة السلبية للنزاع الأفغاني ما زالت تعاني منها الكثير من الدول الإسلامية"(٩٨). وغني عن القول أن تنظيم القاعدة بالأساس هو أحد مفرزات ذلك التلاعب بالإسلام من قبل الولايات المتحدة الأميركية، ومع ذلك فقد همّشت هذه المسألة في التحليلات التي تناولت الإرهاب والقاعدة في حين راحت تعزوه لتفسيرات دينية وثقافية!.

٣- التفسير السياسي

التفسير السياسي كاد يضيع في زحمة التفسيرات الأخرى: الدينية والثقافية، التي راحت تحيل الأزمة إلى الآخر الخارجي، وثقافته، ودينه، للقول إنها أزمة ذات جذور تاريخية، ولا علاقة للسياسة ويومياتها بها، والبعض راح يلح على أن فلسطين والعراق، أمور طارئة على خطاب القاعدة ووعيها ومفرداتها، لإبعاد شبهة التفسير السياسي عن أفعالها.

ويدل التفسير السياسي للإرهاب على أن مسبب الإرهاب الوحيد والحصري هو المعاناة السياسية والظلم. ويبرز الغرب هنا كمتهم أول، بدءًا من الاستعمار الذي قسم العالم العربي بما يتلاءم والمصالح الغربية، وتعويقه لمشاريع التنمية والنهوض السياسي والاقتصادي، واستغلاله ثروات المنطقة لتعزيز نموه الخاص، وحتى يستمر له ذلك حرص على الإضعاف المستمر لمن يمده بالطاقة، كما أنه بسط جنوده في المنطقة، وهكذا يبدو الأميركيون كامتداد للاستعمار البريطاني والفرنسي، فضلاً عن مساندة الأنظمة الاستبدادية الجاثمة على صدر الأمة لأنها تحفظ له الأمن والاستقرار لضمان مصالحه. وفي قلب كل ذلك تأتي فلسطين، إذ يبدو الغرب وأمريكا المسئولين الأوائل عن القتل والتشريد والإذلال المستمر الذي يتعرض له الفلسطينيون.

وأمام هذه المسيرة التاريخية يرى جيمس بيسكاتوري ودايل أيكلمان أن "تفسير السلوك السياسي للمسلمين، اعتمادًا على تصنيفات مثل: الغضب الإسلامي، لا يبدو تصغيرًا فحسب، بل هو أيضًا ضيق في التفكير"(٩٩).

وفيما يخص القاعدة، فإن الملاحظ لخطاباتها المتكاثرة سيجد الإلحاح على الموضوع السياسي وحضور فلسطين والعراق فيها، كأحد أهم محاور العلاقة بين الإسلام والغرب كما يريد تنظيم القاعدة أن يوظفها في خطابه للجماهير، بوصفها مبررات شرعية أفعاله وحربه المعلنة على الغرب، وحتى حينما عرض على أوروبا هدنة مقابل سحب قواتها من العراق كان يتعاطى شأنًا سياسيًّا، وفي خطابه الأخير ٢٠٠٥/٩/١م عاد الظواهري وذكّر بالهدنة تلك، وهدد بضرب مصالح الدول الغربية التي "شاركت في العدوان على فلسطين وأفغانستان والعراق"، محملاً المدنيين في الدول الغربية المسئولية عن سياسات حكوماتهم. وأضاف "لقد أنذرنا مرارًا وتكرارًا وها نحن نعيد الإنذار بأن كل من شارك في العدوان على العراق وأفغانستان وفلسطين سنرد عليه بالمثل، وكما أجروا أنهارًا من الدماء في بلادنا فسنفجر بعون الله براكين من الغضب في بلادهم".

وفي هذا التفسير السياسي، تغدو اللغة الإسلامية المستخدمة مجرد أداة تعبيرية بوصفها اللغة التي بها يفكر ويحس أهل المنطقة، ومعها يتفاعلون، كما سبق وأشرنا في الإجابة على سؤال: لماذا يتغذى العنف على الإسلام.

يقول توري مونتي: "ينتشر التقويم (التفسير) السياسي بأكثريته في أوروبا، وهو إلى حد بعيد شائع في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا"(١٠٠). ويرد نعوم تشومسكي على التفسيرات التي تربط الإرهاب بالعولمة والهيمنة الثقافية، بأن "هذا الاعتقاد مناسب تمامًا للمثقفين الغربيين، فهو يُحلُّهم من المسئولية عن الأفعال الكامنة وراء اختيار مركز التجارة العالمي هدفًا. هل تم تفجيره في العامَ ١٩٩٣م بسبب القلق الناتج

عن العولمة والهيمنة الثقافية؟ هل اغتيل أنور السادات قبل عشرين عامًا بسبب العولمة؟ وهل هذا كان السبب في أن الأفغان المنتمين للقوات المدعومة من الاستخبارات المركزية الأمريكية (CIA) قد قاتلوا ضد القوات الروسية في أفغانستان أو يقاتلون الآن في الشيشان؟ ... إنها أعذار مناسبة للولايات المتحدة ولمعظم بلدان الغرب.... أما بالنسبة إلى شبكة بن لادن، فأعضاؤها لا تقلقهم أبدًا العولمة والهيمنة الثقافية، وهم يهملونها أكثر من عدم اكتراثهم بالفقراء والمقموعين في الشرق الأوسط... فهم يخوضون حربًا مقدسة ضد الأنظمة الفاسدة والقمعية واللاإسلامية في المنطقة ومؤيديها كما خاضوا حربًا مقدسة ضد الروس في الثمانينيات"(١٠١)، وتشومسكي يكرر فحوى هذا الكلام ويلح عليه، ويقول أيضًا: "من المناسب للمثقفين الغربيين الحديث عن أسباب دفينة مثل كره القيم الغربية والتقدم في الغرب. إنها طريقة مفيدة لتجنب إلقاء الأسئلة حول أصل السبب في تشكيل شبكة بن لادن ذاتها، وحول الممارسات التي أدت إلى الغضب والخوف واليأس في أنحاء المنطقة كلها، والتي غرست منبتًا تتكاثر فيه الخلايا الإسلامية الراديكالية، وتستطيع أحيانًا أن تستمد تطرفها منه. وبما أن أجوبة هذه الأسئلة واضحة في الغالب ومتناقضة مع العقيدة المفضلة في الغرب، فمن الأفضل إهمال الأسئلة بحجة أنها سطحية ودون أهمية، والالتفات إلى الأسباب الدفينة وهي في الحقيقة أكثر سطحية"(١٠٢).

كما أن فريد هاليدي(١٠٣)، كان من أبرز من ذهب إلى هذا التفسير، حين رأى أن خلفيات وأسباب ١١ سبتمبر هي حاصل جمع تراكمات من العوامل والظروف التاريخية تعود جذورها إلى عقود طويلة ماضية، وصنفها إلى مجموعتين: أسباب تاريخية على مستوى العلاقات الدولية، وتتمثل في حقبة الاستعمار، والحرب الباردة، والعولمة، التي تشكل الخلفية التاريخية الأساسية التي تولدت عنها الظروف التي أنتجت التطرف الذي خطط لـ ١١ سبتمبر ونفذه. وأسباب مباشرة خاصة بالدول الإسلامية تتمثل فيما يسميه هاليدي بأزمة آسيا الغربية، وهي أزمة تطاول الدول العربية وإيران وباكستان وأفغانستان، تتجسد في: تحول الصراعات والأزمات التي ضربت هذه المجتمعات إلى أزمات مترابطة، وهشاشة دولة ما بعد الاستقلال واستمرار أزمة الشرعية في هذه المجتمعات، وانبعاث الأصوليات الإسلامية وسيادة التطرف العابر للحدود فيها وعبرها. كل ذلك آل إلى تنامٍ مطَّرد للعداء للولايات المتحدة الأمريكية وسياستها، بحسب هاليدي.

ويرى جراهام فولر أنه "ينبغي تقليص مصادر الراديكالية، وهذا يعني وضع حد للسياسة الراديكالية اليمينية التي يتبناها حزب الليكود في إسرائيل، والعمل على تسوية القضية الفلسطينية وجلاء القوات الأمريكية من المنطقة، وكذلك العمل لوضع حد للخوف والعداء للمسلمين اللذين أصبحا مرادفيْن لليقظة الدولية ضد الإرهاب. وحتى يحدث ذلك ستستمر الراديكالية في المنطقة دون وجود مخارج سياسية إلا من خلال الحركات والأحزاب الإسلامية"(١٠٤).

ضمن التفسير السياسي، يرى فرانسوا هايزبور وفريقه أنه "لا يمكن فهم تصدير العنفِ الشامل لـ ١١ سبتمبر دون التطرق إلى البنية السياسية والاجتماعية للبلدان العربية الإسلامية المُشكّلة لقوس الأزمات... ومحاولة فهم العلاقة بالدين التي تحدد خيار الحرب المقدسة هذا"، ولذلك عمدوا إلى دراسة مكانة الفرد في هذه المجتمعات – وهي مكانة هامشية – وانعدام الحريات، وغياب هامش المعارضة السياسية، مما جعل من الدين مجالاً للتعبير عن إحباط ونقمة الجماهير والمعارضة للأنظمة الحاكمة، تزامنت هذه التحولات الداخلية مع الثورة الإيرانية والحرب الأفغانية حيث انتقل مقاتلون عرب للمشاركة في الحرب ضد السوفيات، بمباركة أمريكية، ويرون أنه مع الأوضاع المتردية وغلق المجال السياسي كان الإرهاب ردًّا على عنف الدولة؛ حيث إن "العنف السياسي في الشرق الأوسط يتغذى من الدورة الجهنمية: اضطهاد–عنف–اضطهاد. العنف الأكثر وحشية هو في أغلب الأحيان الوسيلة الوحيدة الممكن تصورها من طرف الدولة للتحاور مع المعارضين"(١٠٥).

٤– التفسير الاستراتيجي

أدت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، إلى تمكن موضوع الصدام بين الحضارات من العقول، فأصبح يشكل بؤرة الاهتمام، بل إن البعض رأى أن الأحداث "أدت إلى تعميم مفهوم صراع الحضارات في عالمنا، عن طريق نفي وجود هذا الصراع، حيث إن العدد الكبير من المفكرين ورجال السياسة الذين أكدوا في الأيام والأسابيع والأشهر التي تلت الاعتداء أنه لا يمكن أن يكون هنالك صراع حضارات بين الإسلام والمسيحية، يثبت بما فيه الكفاية أن هذا المفهوم البدائي يسكن عقول الجميع"(١٠٦). وفي هذا السياق تأتي الكتب التي راحت تتحدث عن صراع حضاري، وكأن حدث سبتمبر أعطاها مصداقية تؤكد صحة مقولتها من خلال هذه الصورة الصدامية المتشخصة.

وبعض الهجوم على الإسلام، مما تقدم، يندرج في هذا النموذج التفسيري، حين تتم المساواة بين الإسلام والإرهاب، واعتباره العدو الحقيقي الذي نواجهه، كما أن عدم التفرقة بين المعتدل والمتطرف تمنح هذا النموذج التفسيري بعض التماسك والارتياح، إضافة إلى تضخيم الحدث وإعطائه أبعادًا حضارية كبيرة، باعتباره صدامًا بين نمطي حياة متضادين، ومن هنا كان العنوان الرئيس لمجلة النيوزويك وقتها: "إنهم يستهدفون العالم المعاصر"(١٠٧). ورأى فرانسوا هايزبور وفريق البحث الاستراتيجي أن الإرهابيين الجدد تبنوا عنفًا دينيًّا كونيًّا، ورفضوا العالم الغربي، وعدوا انفجارات نيويورك وواشنطن "بداية لإرهاب جديد قطع كل حوار مع الغرب، ويرغب في تدمير رموزه، وتدمير سكانه".

فالإطار العام لهذا كله هو ما يُعبَّر عنه بالعلاقة بين الإسلام والغرب، الغرب كمفهوم جيوسياسي، والإسلام بوصفه فضاءً إقليميًّا له عناصر قوة تسمح له بأن يشكل التحدي المستقبلي للريادة الغربية، وهذا ما تم تسويقه تحت عنوان "الخطر الأخضر" بعد سقوط الاتحاد السوفياتي.

وفي الحقيقة أن ثمة آراء كثيرة حول تصوير الإسلام كتهديد استراتيجي للغرب، ظهرت قبل انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز فراغ نظري نتيجة لفقدان الشيوعية صدقيتها. فقد قامت الرواية التي ألفها جون بوشان، وكان لا يزال رائدًا في استخبارات الجيش البريطاني عام ١٩١٦م، على فرضية قيام ثورة إسلامية، من شأنها – إذا ما اندلعت – أن تقلب مجرى الحرب العالمية الأولى في غير مصلحة القوات الحليفة.

كتب بوشان في روايته "العباءة الخضراء": "الإسلام عقيدة قتالية؛ إذ لا يزال ذلك الشيخ يقف في المحراب حاملاً القرآن بيد والسيف المشهور في اليد الأخرى"، وبعد ذلك بنحو ثلاثة أرباع القرن عبر المعلق السياسي الأمريكي تشارلز كراوتمر عن مخاوف مماثلة عندما قال: إن الولايات المتحدة تواجه خطرين جيوسياسيين محتملين، يتأتى أحدهما من المنطقة نفسها التي ذكرها جون بوشان في روايته، فهو يتخذ "شكل عالم إسلامي متحد تحت راية أصولية على النمط الإيراني، تخوض صراعًا وجوديًّا ضد الغرب الكافر"، وقبل أن يكتب كراوتمر مقالته كان معلقون آخرون قد حذروا من أن "الحئول دون تقدم الإسلام شكل همًّا أوروبيًّا منذ عام ١٣٥٩م عندما سقطت غاليبولي في يد الأتراك، وحتى العام ١٦٨٣م عندما وقف الجنود العثمانيون على أبواب فيينا. وها هو الهم الإسلامي يعود الآن في صورة الثورة الإسلامية"(١٠٨).

وبعد وقت قليل من كتابة كراوتمر مقالته وقبل سنوات عدة من ظهور مقالة صاموئيل هنتنغتون التي عممت مقولة صدام الحضارات بين الإسلام والديمقراطيات الغربية، كتب برنارد لويس في مقالته "جذور الغضب الإسلامي"(١٠٩) أن الغرب يواجه في العالم الإسلامي مزاجًا وحركة تتخطيان مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تسعى لتحقيقها، فهي ليست أقل من صدام بين الحضارات. إنه رد فعل ربما كان غير عقلاني. ولكنه بالتأكيد رد فعل تاريخي لخصم قديم لتراثنا اليهودي – المسيحي، وحاضرنا العلماني، والتوسع العالمي لكليهما.

و"قبل أكثر من عقد على سقوط الاتحاد السوفياتي كانت صورة الخميني وهو يدعو المسلمين للوقوف في وجه ما سماه "الاستكبار العالمي" تمثل الشيخ الذي يحمل القرآن بيد والسيف بيد أخرى، كما في رواية جون بوشان، مع فارق وحيد تمثل في أن الشيخ بات يحمل بندقية كلاشينكوف أو صاروخ "سكود" بدلاً من السيف. كذلك أثارت صورة آية الله في قصور الحكم في الغرب وفي ردهات الكرملين مخاوف مماثلة للتي عبر عنها المسئول الكبير في وزارة الخارجية البريطانية في رواية بوشان من عالم إسلامي هب من سباته وبات يهدد مصالح العالم الغربي العلماني أساسًا، رغم أنه مسيحي اسميًّا على الأقل، والاتحاد السوفياتي الملحد"(١١٠).

في ظل هذا التفكير النمطي، وبالركون إلى تلك الأفكار الجاهزة، كان بروز فكرة "التهديد الإسلامي" بديلاً عن التهديد الشيوعي، واستحوذت رؤية الجماعات الإسلامية المقاتلة من إيران إلى طالبان وصولاً إلى أسامة بن لادن، على تصورات الحكومات الغربية ووسائل الإعلام، وقبل ذلك كانت العلاقات الإسلامية المسيحية على مدى التاريخ مليئة بالصراعات(١١١). وفي هذا السياق ذاته يأتي اعتبار أن "الأصوليين يريدون بالعنف استعادة مجد الإسلام واسترجاع الأراضي التي فقدها كإسبانيا وصقلية والبلقان وروسيا وحتى جنوب فرنسا إلى بواتيي"(١١٢)، وكذلك حديث دانيال بايبس عن أن العدو الذي تواجهه أمريكا وحلفاؤها هو "الإسلام المقاتل" (militant Islam)، الذي يهدد الولايات المتحدة منذ الثورة الخمينية عام ١٩٧٩م، فمنذ انحسر اليسار الشيوعي واليمين الفاشي في أوروبا أصبح الإسلام الاحتجاجي هو "التيار الكلي الوحيد في العالم" وهو يستهدف بوضوح الحضارة الغربية وسيكون مصدر قلق العالم الغربي خلال عقود قادمة. والإسلام المقاتل – بحسب بايبس – يتغذى من إحباط المسلمين وشعورهم بالتراجع والانحطاط شأنه شأن القومية العربية(١١٣).

لكن بايبس وأمثاله، يتجاهلون الانقطاع الذي حصل في هذا الخوف من "الإسلام المقاتل" حينما سعت أمريكا وحلفاؤها من الأنظمة إلى توظيف الجهاد الأفغاني – وضمنه أسامة بن لادن– في حربها مع الشيوعية، وتسهيل وصول طالبان إلى حكم أفغانستان. وربما يرى البعض أن هذا الانقطاع يدل على "أن الأمريكيين لم يروا أبدًا في الإسلاموية تهديدًا قائمًا في حد ذاته... فالتهديد القادم من بلدان إسلامية لم يكن أبدًا حتى يوم ١١ سبتمبر يقدر تبعًا لمواصفات الجذرية الدينية، بل بحسب التموقع السياسي للأنظمة والحركات: ليست الأيديولوجيا هي التي يحسب حسابها، بل الأهداف الاستراتيجية. فقد كان العراق العلماني يشكل تهديدًا كبيرًا مثله مثل إيران الإسلامية"(١١٤). لكن الحسابات الاستراتيجية هنا لا تلغي الاعتبارات الأيديولوجية ففي حين كانت أمريكا تتعاون أو توظف الجهاد الأفغاني كانت تحارب الأيديولوجية الشيوعية الأقرب خطرًا. وفي الحرب العالمية الثانية "لم تحارب فيها الديمقراطيات الليبرالية ألمانيا وحدها، بل وأيديولوجيتها النازية أيضًا. وبعد أكثر من أربعة عقود من الحرب الباردة التي كانت فيها الديمقراطيات الليبرالية محبوسة في صراع وجود مع الشيوعية التوتاليتارية والتي كانت تتنافس فيها بشدة على قلوب وعقول بقية البشر أصبحت السياسة والعلاقات الدولية متأدلجة تمامًا". ومع هذا فإنه خلال الحرب الباردة "كان على المصالح والأهداف الأيديولوجية في أحيان كثيرة أن تهمل أو أن توضع في الدرجة الثانية؛ لأن السعي لتحقيقها كان يعرض للخطر مصالح ملموسة أكثر...

فأصبحت الأيديولوجيا أحد العوامل، وأحيانًا العامل المسيطر، في تحديد سلوك الدول، كذلك شمل تأثير أدلجة السياسة الدولية منهج دراسة سلوك الدولة وتحديد الديناميات التي تقف وراءها. والأمر الأكثر أهمية في هذه المنهجية الجديدة هو تحليل السلوك الخارجي للدول وطبيعة العلاقات

بينها في إطار ثنائيات شاملة مثل نزاع الشرق والغرب وثنائية الشمال والجنوب، مرفقة بتفسير التطورات الدولية في ضوئها"[١١٥].

في هذا السياق، يبدو مفهومًا قراءة أحداث سبتمبر كدليل على صدام حضاري بين الإسلام والغرب، فأدلجة السياسة الدولية ومقاربتها بشكل مفهومي جامد، تتحمل المسئولية الكبرى عن ظهور نظريتي: نهاية التاريخ وصراع الحضارات. وكلتاهما تؤكد على التفوق الجلي للأفكار الليبرالية الغربية، لكن نظرية صدام الحضارات ترد رفض "رؤية التفوق الجلي" لهذه الأفكار والقيم الغربية إلى الاختلافات المتجذرة في البنى الجمعية ونظم القيم للدول والبلدان الرافضة لها. فالدين – وضمنًا تنويعاته المذهبية – يبدو العنصر المشكل والمحدد لجوهر الحضارة، ومن هنا فإن الأفكار الغربية في الليبرالية والالتزام بالدستور وحقوق الإنسان والمساواة وغيرها، نادرًا ما تلقى صدى في الثقافة الإسلامية. ومن هنا فالصدام بين الغرب والإسلام محتوم.

وفي ضوء هذه الرؤية يمكن أن نفهم كل التفسيرات التي تناولت مسألة القيم وأن هؤلاء الإرهابيين يستهدفون العالم الحر، وغير ذلك. وعلى سبيل المثال، كتب هنري كيسنجر بعد أحداث سبتمبر قائلاً: "يبدو أن ذلك الجزء من العالم مدفوع بالكراهية العميقة للقيم الغربية بحيث إن ممثليه مستعدون لمواجهة الموت وإنزال المعاناة الهائلة بالأبرياء والتهديد بتدمير مجتمعنا لمصلحة ما يعبر عنه بصدام الحضارات"[١١٦]، وكذلك جاء بيان الستين مثقفًا ومفكرًا أمريكيًّا الذي حمل عنوان (من أجل ماذا نحارب؟)، وكان من أبرز الموقعين عليه فرانسيس فوكوياما وصاموئيل هنتغنتون، ورعاه بشكل رئيسي معهد القيم الأمريكية، جاء البيان يدافع بشكل رئيسي عن القيم الأمريكية في المجتمع والأسرة والدين والاقتصاد، ويقود حوارًا مهمًّا حول جميع هذه القضايا في الولايات المتحدة الأمريكية والعالم. على اعتبار أن "مهاجمينا لا يحتقرون فقط حكومتنا، بل هم يحتقرون طريقة عيشنا ومجتمعنا كلّه. وفي الأساس، لا يتناول غضبهم ما يقوم به قادتنا فحسب، بل أيضًا ما نحن كائنون به".

وكما أكدنا سابقًا، لا يخفى أن هذه الأطروحات كلها يمكن ردها إلى أطروحتيْ غلنر ولويس حول الإسلام، كما تقدم شرحهما.

إن المشكلة الأساسية للتفسير الاستراتيجي هذا، تكمن في مسألة بالغة الأهمية وهي تصوير مفهوم الغرب ومفهوم الإسلام على أن كل واحد منهما كلٌّ متجانس في مواجهة الآخر.

فقد عمل الغرب اليتيم بعد انهيار المعسكر الشرقي ١٩٨٩م على اصطناع عدو أيديولوجي جديد خلفًا للشيوعية تمثّل في الإسلام، ومن ثم تمّ إنعاش مفهوم "الغرب" الأيديولوجي بوضعه ضمن ثنائية "الغرب والإسلام"، وتم تضخيم بعبع الأصولية الإسلامية وكثر المختصون بها لتصل إلى الحديث عن

صدام الحضارات، التي هي تقسيم بحسب الدين، وتم وصف الإسلام بكون "حدوده دامية"، وهي الفكرة التي انتعشت بعد أحداث سبتمبر، كما سبق. لكن مفهوم "الغرب" الذي يشاع على أنه كلٌّ واحد متجانس ليس بسيطًا ولا كليًّا، فـ "لا وجود لمفهوم بسيط. كل مفهوم يملك مكوناته، ويكون محددًا بها"(١١٧). وتعددية المفهوم متعددة أيضًا! فهو يشمل مكونات السياسة والاقتصاد والتاريخ والجغرافيا والعِرق والدين والأيديولوجيا. واشتغال المفهوم -كما هو واقع- لا يقوم عليها جميعًا، بل يقوم على الحضور النسبي لبعضها. هذه المكونات المتعددة للمفهوم تحيل أحيانًا إلى التباسات أخرى حين تستدعي ثنائية الشرق والغرب، والمسيحية والإسلام، لتحل المسيحية كمرادف للغرب في الحوارات التي تجري خاصة بعد ١١ سبتمبر، حين يحال الصراع إلى ديني وكأن الشرق لا يوجد فيه مسيحية، أو أن هناك مشكلة مفترضة مع المسيحية "الغربية" فقط!

إن تشريح المفهوم من شأنه أن يلقي بظلاله على كل من: ثنائية الغرب والإسلام، والعلاقة بيننا وبين العالم (سياسيًّا وثقافيًّا ودينيًّا)، وعلى ثنائية (الداخل والخارج) في الإصلاح، وعلى علاقة الإسلام السياسي بالغرب ووعيه به (سياسيًّا وفكريًّا).

"الغرب" بالمعنى الأيديولوجي البسيط يعني منظومة قيم ترتبط بالنمط الديمقراطي الليبرالي والاقتصاد الحر، لكن هذا المعنى لم يعد متماسكا تمامًا خصوصًا بعد ١١ سبتمبر، وكذلك تراجع المدلول الاستراتيجي لـ "الغرب" بشكل أكبر وأوضح، يدل عليه التعبير الذي ظهر بعد أحداث سبتمبر وهو "نهاية الغرب"(١١٨). بل إن التساؤل حول مفهوم "الغرب" نفسه: هل لا يزال متماسكًا وموحدًا؟ طرحه فرانسيس فوكوياما الذي قال متعجبًا: "ماذا يحصل هنا؟ المفترض أن (نهاية التاريخ) كانت تعني انتصار القيم والمؤسسات الغربية، وليس فقط الأميركية، ما يجعل الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق الخيارين الحقيقيين الوحيدين"(١١٩).

وكذلك توماس فريدمان طرح التساؤل نفسه إثر الخلاف الذي ظهر حول الحرب على العراق قائلاً: "هل يمثل ما نشهده الآن نهاية الغرب كما نعرفه: أي مجموعة الدول المتحالفة بقيادة الولايات المتحدة، والتي تملك قيمًا أساسيةً مشتركةً وتواجه أخطارًا استراتيجيةً واحدةً؟ ولست وحدي الذي يفكر بهذه الطريقة. فقد قال لي كارل بيلدت، رئيس الوزراء السويدي السابق، وهو يتحدث من بروكسل: إن الأميركيين والأوروبيين كان لهم ولجيل كامل، تاريخ واحد هو ١٩٤٥م. وقد نشأ تحالف عبر أطلسي بعد الحرب العالمية الثانية، على أساس الالتزام المشترك بالحكم الديمقراطي والأسواق الحرة وضرورة ردع الاتحاد السوفيتي. وكانت أميركا تنظر إلى القوة الأوروبية باعتبارها امتدادًا لقوتها هي، والعكس صحيح أيضًا. وقال المستر بيلدت: هذه الرابطة جعلت من حل جميع المشاكل، مسألة ليست ضرورية

فحسب، بل ممكنة أيضًا، أما الآن فنحن تحركنا تواريخ مختلفة. فاللحظة الحاسمة في التاريخ بالنسبة لنا هي ١٩٨٩م، أما بالنسبة لكم فهي ٢٠٠١م "[١٢٠].

فروق كثيرة تكتنف مفهوم "الغرب"، من السياسي إلى الثقافي والأيديولوجي والاجتماعي، وهذه الفروق ليست عابرة تعكس أساليب إدارة بوش بعد ١١ سبتمبر، ولم تكن مجرد عاصفة عابرة حول العراق[١٢١].

إنه بالاتكاء على هذه الفروق جميعها يغدو الحديث عن ثنائية شرق وغرب المهمشة الآن تقريبًا، والإسلام والغرب الحاضرة بقوة، محل تبسيط مخلّ، ولأسباب سياسية أكثر منها واقعية ومعقولة، فليس الغرب موحدًا، وليس الغرب والعالم الإسلامي قطبين متعارضين أو متنافسين، وهو أمر خاطئ لاعتبارات مختلفة: فالغرب والإسلام، ثنائية تجمع بشكل مربك بين مصطلحين متعددين، فعن أي غرب نتحدث؟ الأيديولوجي أم الجغرافي أو السياسي؟

وبالمقابل ماذا يعنون بالإسلام في ثنائية "الإسلام والغرب"؟ الإسلام كعقيدة أم الإسلام كدولة؟ ثم عن أي نموذج ثقافي للإسلام نتحدث؟ وهل الغرب مرادف للمسيحية حين يُجمع مع الإسلام؟ لا شك أن المشهد الإسلامي يبدي تنوعًا وتعددًا مما يجعل "وصفه بالأصولية غير صحيح" وكذلك القول بوجود "طبيعة عنفية"، فالسعودية وإيران وليبيا وباكستان والسودان كلها دول تستند إلى الإسلام وتقدم نماذج مختلفة عن بعضها في المواقف السياسية والعلاقة مع الغرب وفي التفكير والفقه والتشريعات أيضًا، والملاحظ أن السعودية التي تلتزم مذهبًا سلفيًا تتخذ مواقف سياسية توصف بأنها "معتدلة" من أميركا والغرب، وعمليات التجديد والإصلاح الإسلامي لم تتوقف طوال التاريخ الإسلامي للاستجابة لتحديات العصر.

وقد التفت عدد من الباحثين والمستشرقين إلى هذه التعددية والتنوع في الإسلام، وفي الجماعات الإسلامية الناشطة والتجارب الإسلامية، ليستدلوا بذلك على مرونة الإسلام وما يسمى "بالإسلام السياسي" على وجه الخصوص، وفكرة التعدد والتنوع هذه كانت الفكرة المركزية لجون اسبوزيتو في دفع "خرافة التهديد الإسلامي"[١٢٢] فقد رأى أن هذا التنوع يكشف بوضوح مدى قدرة الإسلام وتعدد التفسيرات واختلافها في سياقات محددة، وفي ظل تنوع الاقتصاد السياسي وشخصيات وطموحات زعمائها ومنظريها تبرز مشكلة المصطلح وتصبح اللافتات السهلة عقبة في سبيل الفهم، فلا يمكن لمصطلح الأصولية مثلاً أن يشمل في وقت واحد القذافي والخميني وحسن البنا والمودودي والترابي والنميري والسادات وضياء الحق وأسامة بن لادن وعمر عبد الرحمن وأيمن الظواهري رغم أنهم يملكون جميعًا تجارب ورؤى تنتسب إلى الإسلام.

وقد قامت الفكرة المركزية لبروس لورانس على إظهار "كيف أن هذه التنوعية في الإسلام تسمح ليس برد واحد، وإنما بعدد من الاستجابات الإسلامية على العنف"، فلا يوجد إسلام واحد متجانس(١٢٣).

٥- التفسير الفلسفي

إلى جانب النماذج التفسيرية الأربعة السابقة، ربما يمكن الحديث عن نموذج خامس وهو التفسير الفلسفي للإرهاب، ويتمثل في رؤيتي كل من جان بودريار، وجاك دريدا وهما فيلسوفان فرنسيان معروفان، ولكوننا استشهدنا بمقولاتهما سابقًا ووظفناها في شرح ونقد النماذج السابقة، فسنختصر رؤيتهما هنا لأنهما يقدمان نموذجًا مستقلاً يستحق الإفراد.

تتلخص رؤية جان بودريار(١٢٤) بأن النظام العالمي نفسه هو الذي ولّد الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف (الإرهاب) فباستئثاره بكل الأوراق يرغم الآخر على تغيير قواعد اللعبة، والقواعد الجديدة ضارية، لأن الرهان ضارٍ، فالإرهاب هو رد على هذا النظام، وهو الفعل الذي ينشئ خصوصية لا راد لها في لب نظام من التبادلٍ المعمم. ومن هنا لا يرى للإرهاب أي بعد أيديولوجي.

فالإرهاب كالفيروس ماثل في كل مكان، وهنالك حقن عالمي متواصل للإرهاب الذي هو كالظل الملازم لكل نظام سيطرة. ويقول: الإرهاب لا أخلاقي، وحدث المركز العالمي للتجارة؛ هذا التحدي الرمزي هو لا أخلاقي ويرد على عولمة هي الأخرى لا أخلاقية، إذن فلنكن نحن لا أخلاقيين. ويقرر أن العولمة تخوض صراعًا مع ذاتها.

أهم ما ميز أطروحة بودريار ومناقشته الفلسفية للإرهاب أنه استطاع أن يحافظ على فاصل واضح ومميز بينه – كغربي – وبين النسق الغربي في التفكير والتعاطف والموقف من الحدث، بل جعل شرط فهم الإرهابيين وما يدور في ذهنهم هو التخلي عن "رؤيتنا الغربية"، ووجَّه العديد من الانتقادات للرؤية الغربية وطريقة تعاطيها مع الأمور والآخرين.

وهو في تحليله للإرهاب ينطلق من فكرة مركزية وهي أن هذا الحدث الإرهابي هو تحدٍّ رمزي ومحمل بالكثير من الدلائل، ومن الخطأ أن يُنظر إلى الإرهاب على أنه منطق تدميري.

أما جاك دريدا(١٢٥) فيمارس تحليل الحدث من مدخل اللغة، وبدءًا من فعل التسمية ذاته الذي يرى فيه استراتيجيات وعلاقات القوى: إننا أمام شيء استحدث تاريخًا، فهو يوجه اهتمامه إلى الظواهر اللغوية وظواهر التسمية والتاريخ، وإلى هذا القهر على التكرار (البلاغي والسحري والشاعري في آن واحد)، وإلى مغزى هذا التكرار وإلى ما يترجمه أو ما يخونه، من أجل أن نحاول أن نفهم على وجه الدقة ما يحدث وراء اللغة وما الذي يدفع إلى هذا الترديد النهائي: ١١ سبتمبر، ١١ سبتمبر ... دون أن نعرف عمّ

نتحدث حيث يلمس كل من اللغة والمفهوم تخومهما. وبعد كثير من التحليل يصل إلى أن ما نسميه بهاتين الكلمتين المريبتين (الحرب على الإرهاب) يعمل جميعًا على إحياء أسباب الخطر الذي نزعم القضاء عليه وذلك في الأمدين القصير والطويل معًا.

إنه يرى أن حدثًا كهذا يتطلب إجابة فلسفية وهذه الإجابة تتطلب مراجعة جذرية لأشد المفاهيم رسوخًا في الخطاب الفلسفي، كالحرب والعنف والإرهاب. وأن الفيلسوف هو من يبحث عن نسق جديد للمعايير من أجل أن يميز بين الفهم والتبرير إزاء أحداث الإرهاب.

ثالثًا: حول الفهم الغربي للظاهرة الإسلامية

أمام هذه المقولات والأطروحات الغربية، وبعد استعراض النماذج التفسيرية وخلفياتها الفكرية يغدو من المهم التساؤل: هل يمكن الحديث عن اضطراب في الفهم الغربي للظاهرة الإسلامية؟ ولماذا؟ وإلى ماذا يُعزى؟

وقبل الخوض في (محاولة) الإجابة على ذلك، لا بد من التذكير بالتنوع الذي أوردناه وناقشناه لدرجة أنه شكّل في بعض الأحيان الأطروحة والرد عليها من داخل الفكر الغربي نفسه حينما يوضع في سياق متصل ومتقابل. غير أن هذا التنوع يحمل على الاعتراف بأن هنالك مقولات متطرفة ضد العرب والمسلمين أشرنا إليها في صدر الدراسة، والتي لا يمكن الحديث فيها عن تفسير موضوعي وعميق للظاهرة، وكذلك الكتابات الإرشادية والاستراتيجية التي تحتكم وتحدد إطارها بالمصلحة الخاصة، ومن ثم تكون تفسيراتها خاضعة لاعتبارات غير معرفية بل مصلحية بحتة.

لكن الحديث هنا عن عموم هذا الاضطراب في الفهم الغربي للظاهرة الإسلامية عامة، والذي لا يمكن استبعاد جملة عوامل تسهم في تعقيد ذلك الفهم وتقييده بمقيدات سابقة على تفسير الظاهرة ومعطياتها، وفي القلب من ذلك تعقيدات وتأزم العلاقة بين الغرب والآخرين عامة، والمسلمين خاصة، تلك العلاقة التي سعت كتابات غربية كثيرة إلى المحافظة على رسمها بأنها علاقة تفوق غربي يتعالى على ما سواه (أو ما يعرف بالمركزية الغربية)؛ ما يعني أن من أهم العوامل المؤثرة هنا تصور الغرب لذاته وحدود وعيه بالآخرين. ووفق هذا الإطار الحاكم للرؤية يتأطر التفسير للظاهرة، حيث يشكل (الآخر) النقيض المثبت لتفوق (الأنا).

وفيما يخص الإرهاب تحديدًا لا بد من استحضار ذلك الجدل حول التفسير والتبرير، وأن التفسير يخفف من حدة الإدانة، وكذلك النظر للإرهاب على أنه منطق تدميري بلا هدف لإراقة الدماء وأمام هذه الأفكار لا يمكن الحديث عن فهم للظاهرة أصلاً!.

ولو استحضرنا النماذج التفسيرية سنجد أن هناك مشكلات تخص كل نموذج على حدة، فالتفسير الديني مثلاً مشبع برواسب العداء المسيحي للإسلام كدين مزيف مستصحبًا تلك التصورات التي سادت زمن السياق التصادمي للحروب الصليبية، وهنا نفهم الإصرار على مثل هذا التفسير الذي له دوافعه العدوانية على ديانة غير معترف بها، يناصبونها العداء. وكذلك التفسير الثقافي لا يمكن عزله عن موروثاته الاستشراقية والإمعان في إقصاء الآخر في مقابل مركزية غربية وصلت لنهاية التاريخ. كما أن التفسيرات الثقافية للإرهاب، ولتعثر عملية التحديث والديمقراطية في العالم العربي تستند إلى مفهوم تاريخي وغير مميز للحداثة والديمقراطية، "وتتجاهل تنوع عملية التحديث في أوروبا والدول غير الأوروبية التي حققت تقدمًا ملحوظًا في هذا الاتجاه، وخصوصًا أنهم يتناسون الحد الذي بقيت فيه عناصر التقليد في المجتمعات الغربية الحديثة؛ حيث إنها أصبحت تتقوى في بعض الحالات كما يحدث في الولايات المتحدة الأمريكية. كما أنهم لم يلاحظوا أن الأديان والمؤسسات الدينية تقوم بالإصلاح وتقدم حلولاً أكثر ملاءمة"(١٢٦).

في الإجابة على الأسئلة السابقة لا يمكن نفي اضطراب الفكر الغربي في فهم الظاهرة الإسلامية، وخاصة الإرهاب، وسنركز هنا على تناول أربع نقاط نحسب أنها نقاط مركزية في هذا الاضطراب وهي: المفاهيم، والقيم، وحدود النظر، وإدراك السياق.

١ – افتراق المفاهيم

تقدم أن مفهوم الإرهاب لا حد يحده بمعايير واضحة – مفهوميًّا وأخلاقيًّا – وأن هناك كثيرًا من الإشكالات التي تحيط بهذا التعبير. وقلنا إن هذا لا يعود إلى مجرد فوضى في المفاهيم، بل هو تعبير عن استراتيجيات وعلاقات القوى؛ فأمريكا هي التي فرضت تلك التسمية والتأويلات التي تناسبها وأمسكت بمعيار الشرعية تحركه كيف شاءت، وراحت تخلع اسم الإرهاب على من تريد وفق معايير غير أخلاقية بل مصلحية لدرجة تم فيها شطب الخيار القيمي والتاريخي للمناضل من أجل الحرية.

عدم وجود تعريف واضح للإرهاب بسبب الانحياز للاعتبارات المصلحية البحتة، جعل التركيز ينصب على طبيعة الفعل نفسه دون التفات إلى الدوافع والأسباب أو عدالة القضية التي تدفع مجموعات أو منظمات أو أفرادًا للموت في سبيلها، بحجة أن التركيز يجب أن يكون على طبيعة العمل، وليس طبيعة القضية؛ لأن الاستغراق حول طبيعة القضايا لن يقود إلى نتيجة؛ فلكل قضية عدة تفسيرات، وكل طرف سوف يتبنى تفسيرًا خاصًّا به، وبهذا تختلط عدالة القضية. لكن هذا التبرير هو محاولة للتخلص من المسئولية الأخلاقية التي يفرضها النقاش الموضوعي على قاعدة عدالة القضية المحددة وعدمها، وتعدد التفسيرات لا يلغي جوهر القضية إذا ما تم تنحية المصالح السياسية، وإلا فإن الإرهاب يمكن أن يساوي

بين نيلسون مانديلا والأمريكي الذي فجر مركز التجارة العالمي في أوكلاهوما مثلاً، أو بين حماس أو حركة الجهاد الفلسطينيتين وبين حركة الجهاد المصرية مثلاً!.

والمفارقة حقًّا أن السياسة الأمريكية تتبنى الوصل العضوي بين طبيعة العمل والدافع لتبرير أعمالها التي يذهب ضحيتها الكثير من المدنيين والتي ينطبق عليها تعريف الإرهاب فيما لو تحلت بأقل قدر من المسئولية الأخلاقية. ولا أدل على ذلك من حصار العراق والعقوبات التي فرضتها عليه وما خلفته من آثار ودمار، ثم غزو العراق وما جره من كوارث وقتلى. ولهذا فإن هذا الفصل بين العمل ودوافعه ليس مبرَّأً من الاعتبارات السياسية والأيديولوجية.

فإذا كانت التسمية تحتوي على إرادة للقوة، وتفتح مجالاً في اللغة بحسب إيهاب حسن[١٢٧]، فإنها هنا في مجال الإرهاب تسعى لاحتكار الشرعية ومزيد من التطويع الانتهازي وفق حسابات المصالح. وإذا كانت كل أفعال الإرهاب تقدم نفسها على أنها ردود أفعال فإن السؤال المهم هنا هو: من الأكثر إرهابًا؟ فكيف يكون فعل بن لادن إرهابًا ويكون غزو أفغانستان والعراق وقتل الآلاف وتدمير المباني وغيرها مُبَرَّرًا حين يصدر من أمريكا؟ وكيف يمكن اعتبار قتلى تفجيرات ١١ سبتمبر ضحايا الإرهاب واعتبار قتلى غزو أفغانستان والعراق من قبل أمريكا – وهم أضعاف مضاعفة – مجرد أخطاء عارضة؟

٢– افتراق القيم

إن ذلك كله لا يحيل إلى افتراق في المفاهيم فقط، بل في القيم نفسها، وهذا ما يعبر عنه ألان مينك أصدق تعبير إذ يقول: "حقيقة رابعة: كيف نتنكر لحق البلدان الديمقراطية في الدفاع عن نفسها؟ أكان ينبغي، وتحت شعار الحرص على التجمعات السكانية المدنية، أن يحجم البريطانيون عن قصف دريسد، والأمريكيون عن قصف هيروشيما حتى لو كان ذلك من شأنه أن يؤدي إلى إطالة أمد الحرب العالمية الثانية إلى ما لا نهاية؟"[١٢٨] وحينما رد المثقفون الألمان على بيان المثقفين الأمريكيين أثاروا مسألة تجاهل الأمريكيين لأي إشارة إلى حوادث القتل الجماعي التي تعرض لها الأفغان المدنيون لدى قصفهم من قبل القوات الأمريكية، وكان رد الأمريكيين أنه "من العمى الأخلاقي أن تساووا بين ضحايا مدنيين سقطوا على نحو غير متعمد على مسرح حرب دوافعها عادلة وهدف محاربيها عدم تجاوز الحد الأدنى من الخسائر في أرواح المدنيين، والقتل المتعمد للمدنيين في مكاتبهم في المدينة وهو قتل دوافعه غير عادلة وهدف مرتكبيه تحقيق الحد الأقصى من الخسائر في أرواح المدنيين"!. هنا يسجل بودريار شجاعة نادرة في نقد التفكير الغربي ذاته إذ يقول: "الاستحالة نفسها أن نتصور ولو للحظة واحدة أن هؤلاء المتعصبين يلتزمون بما يفعلونه بملء حريتهم من دون أن يكونوا عميان بصيرة أو غير مدركين أو مستغلين. ذلك أننا نحتكر لأنفسنا القدرة على تقويم الخير والشر، أي أن الخيار الوحيد الحر والمسئول لا يمكن إلا أن يكون ملائمًا لمعيارنا الأخلاقي، معيارنا الأخلاقي الذي يقضي برد كل مقاومة وكل مساس بقيمنا إلى عمى بصيرة"،

وأن "كل شكل عاص أو مقاوم هو على نحو الافتراض: إرهابي" بحسب هذا النظام العالمي(١٢٩) الذي يوجه له بودريار نقدًا شديدًا.

٣- النظر الظاهري

أحيانًا يأتي الاضطراب في الفهم من جهة أن النظر القائم للظاهرة هو ظاهري خارجي لا يقوم على تفهم لمكوناتها الداخلية وبنيتها التفصيلية والدخول إلى شيفرتها الحاكمة لبنيتها المفهومية ونظامها الفكري الذي يحكم أفعالها وتصوراتها، أو أن المحاكمة والتحليل يقوم بناء على مسلمات العقلية الغربية ووفق منطلقاتها وسلم قيمها الذي يعلي من شأن الحياة فيجعلها القيمة العليا، ومن هنا يتعثر الفهم الغربي لظاهرة العمليات الفدائية مثلاً. ومن هنا قال بودريار: "لكي ندرك شيئًا منها – أي الظاهرة – علينا أن نتخلى عن رؤيتنا الغربية لنرى قليلاً ما الذي يجري في تنظيم هؤلاء الإرهابيين وما يدور في رءوسهم. ذلك أن هذا القدر من الفاعلية يفترض قدرة عالية على الحساب والعقلانية يشق علينا الاعتراف بأنها موجودة لدى الآخرين... لذا نحسب أن سر مثل هذا النجاح يكمن في عوامل أخرى. الفرق أن الأمر لديهم ليس عقد عمل بل ميثاقًا وفريضة شعائرية وهذه الفريضة بمنأى عن أي تخاذل أو فساد أو وهن"(١٣٠).

وبناء على العقلية الغربية فالعمل انتحاري، أي بلا معنى، "فكل الوسائل مشروعة لإفقاد أفعالهم كل اعتبار، ومن بينها نعتهم بالانتحاريين والشهداء لكي نسارع على الإثر إلى القول إن الشهادة لا تثبت شيئًا وإنما لا صلة لها بالحقيقة، بل حتى إنها – بحسب نيتشه – العدو الأول للحقيقة. من المؤكد أن موتهم لا يثبت شيئًا ولكن ليس هناك ما يثبت في نظام تظل فيه الحقيقة عصية على الإدراك أو أننا نحن من يزعم امتلاكها...

حجة أخرى تنم عن سوء نية: هؤلاء الإرهابيون يقايضون موتهم بمطرح في الجنة؛ فعملهم ليس مجانيًا ولذلك ليس عملاً صادقًا، كأن القائل يقول إن العمل لا يكون مجانيًا إلا إذا كانوا لا يؤمنون بالله وإلا إذا كان الموت بلا رجاء كما هو الموت بالنسبة لنا. إذًا هنا أيضًا لا يقاتلون بأسلحة غير متكافئة لأن لهم الحق في الخلاص وهذا ما لا نأمل فيه. وهكذا نقيم نحن الحداد على موتنا فيما هم يستطيعون أن يجعلوا منه رهانًا بأسمى المعاني.

والواقع أن كل هذا: السبب، البرهان، الحقيقة، الجزاء، الغاية والوسائل: إنما هو شكل من أشكال الحساب النموذجية الخاصة بالغرب، حتى الموت نقوِّمه بمعدلات الفائدة، وبتعابير النسبة بين النوعية والسعر. حساب اقتصادي هو حساب المعوزين الذين ما عادوا يجرأون على تحديد السعر"(١٣١).

عبثية صفة "الجبناء" التي تطلق على الإرهابيين "كان ينبغي مع ذلك أن نسعى إلى تخطي الوازع الأخلاقي الذي يفرض احترامًا غير مشروع للحياة البشرية، ولإدراك حقيقة أن المرء قد يحترم في الآخر

وفي ذات نفسه أمرًا آخر، وما هو أكثر من الحياة (الوجود ليس هو كل شيء، لا بل هو أقل الأشياء: مصير قضية، شكل من أشكال الإباء، أو عزة النفس أو التضحية) هناك رهانات رمزية تتخطى إلى حد بعيد الوجود والحرية اللذين نرى نحن أن فقدهما لا يُحتمل لأننا جعلنا منهما القيمتين المقدستين تقديسًا أعمى للنسق الإنساني الجامع"(١٣٢).

٤- تجاهل السياق

النقطة الرابعة التي نود توجيه الاهتمام إليها هنا هي أننا ركزنا في الصفحات السابقة على الاعتبارات السياسية والاستراتيجية والموروثات السابقة من الاستشراق وغيره في التباسات الفهم وتحيزاته. لكن يمكن للمقولة التي ترى أن لكل من الغربيين والشرقيين منظومة تفكير مختلفة أن تقدم إضافة تفسيرية في هذا السياق؛ من حيث إن أنماط التفكير وقواعده تتمايز بفعل ثقافات هي حصاد تفاعل الإنسان مع المجتمع والبيئة.

ثمة باحثون كثيرون في ميادين بحث مختلفة يعتقدون أن الغربيين (ويعنون بذلك أساسًا الأوروبيين والأمريكيين ومواطني الكومنولث البريطاني) وشعوب شرق آسيا (وهم أساسًا شعوب الصين وكوريا واليابان) ترسخت لدى كل جانب منهم منظومات فكر مختلفة جدًّا عن نظيرتها لدى الجانب الآخر على مدى آلاف السنين. وقد اتفقت آراء هؤلاء الباحثين جوهريًّا بشأن طبيعة هذه الاختلافات. منها أن شعوب شرق آسيا يُعنون بالموضوعات في سياقها العام. وأن العالم يبدو في نظر الآسيويين أكثر تعقدًا مما هو عليه في نظر الغربيين، كما أن فهم الأحداث عندهم يستلزم التفكير في كم كبير من العوامل التي يؤثر بعضها في بعض بطريقة غير بسيطة ولا حتمية. وهذا ما أكده ريتشارد إي نيسبت عالم النفس الثقافي في دراسته المميزة حين رأى أن "الطبيعة الفردية أو المستقلة للمجتمع الغربي متسقة مع تركيز الغرب على الموضوعات الجزئية في استقلال عن سياقها" مثيرًا العديد من التساؤلات، الذي يهمنا منها هنا هو: "لماذا الغربيون أميل إلى تجاوز أثر السياق في سلوك الأشياء بل الناس؟"(١٣٣) محاولاً البحث عن أسباب ذلك الاختلاف.

وقد بينت بعض التجارب أن الشعب الصيني أميل إلى أن يعزو سبب سلوك ما إلى السياق، بينما الأمريكيون أميل إلى أن يعزوا سبب السلوك نفسه إلى الفاعل (...) ولعل الموقف المقبول أكثر من سواه - خاصة في ضوء المعطيات التي تبين أن الأمريكيين أميل إلى الانتباه فقط للموضوعات البارزة وإغفال السياق - هو القول إن الأمريكيين هم المخطئون والشرق آسيويين هم المصيبون في هذه الحالات"(١٣٤).

لكن الذي يعنينا هنا هو إلى أي مدى تحقق هذا في تفكير الغربيين بموضوع الإرهاب؟ الواقع أن ما يشير إليه ريتشارد يصدق على العديد من الكتابات الغربية حول الإرهاب، فالعديد منها تجاهل مسألة السياق، وتعقيداته، واكتفى بالتفسير البسيط دون استدعاء عوامل كثيرة تشغل حيزًا مهمًّا من التفسير، كما أن كتبًا عديدةً راحت تركز على شخصية بن لادن (الفاعل) وتحليل شخصيته ونشأته وكل ما يتصل به، وكذلك الكتب التي راحت تتحدث عن القاعدة جاءت لتلبي حاجة السوق إلى معرفة هذا التنظيم الذي قام بعمليات سبتمبر. لكن مع ذلك كله، ليس من الدقة إطلاق التعميمات هكذا على شعب أو منطقة من حيث التفكير، وكأنها رجل واحد يملك الخصائص نفسها، وإن كنا لا ننكر تأثيرات الزمان والمكان في طريقة التفكير والنظر إلى الأشياء. وفي موضوع الإرهاب وجدت تفسيرات غربية عميقة وأقرب إلى فهم الظاهرة – على قلتها –.

هكذا تزاحمت المقاربات الغربية للإسلام والإرهاب، من جانب النخب الثقافية والسياسية الأمريكية والأوروبية، ومن منطلقات ثقافية ودينية أيضًا، "واستُخْدِم الاستشراقان الأنثربولوجي والتاريخاني (غلنر ولويس)، اللذان سادا في العقود الثلاثة الأخيرة بكثافة، والأسماء المشاركة كلها معروفة من قبل، بيد أن الجديد فيها ثلاثة أمور: استخدام السياسيين والاستراتيجيين للاستشراق الجديد هذا كما فعل هنتنغتون من قبل، وشيوع الأطروحات الاستشراقية الأصالية في وسائل الإعلام، وتبني بعض تلك الأفكار من جانب الإدارة الأميركية وبعض الأوروبيين في خطابهم أو خطاباتهم للعرب والمسلمين... أما وسائل الإعلام فقد لجأت في أحاديثها عن طبائع الإسلام وأصول فكر بن لادن إلى الاستشراق الجديد في العقود الثلاثة الأخيرة؛ فلم يعد غريبًا أن تنشر صحيفة يومية أميركية أو إسرائيلية مقالة في نقد القرآن، وأنه يتضمن نصوصًا تفرض على المؤمنين به معاداة كل الآخرين، أو أن المسلمين هم بين التقليدية والأصولية، ولا مخرج لهم للحداثة إلا بالخروج من الإسلام كله"(١٣٥).

ومرة أخرى، حرصنا إلى جانب بيان ذلك كله، على إبراز التنوعية الغربية في التفسير أيضًا، ما دمنا نتحدث عن تنوعية إسلامية، ونقد لثنائية "الإسلام والغرب".

الهوامش

١- Bernard Lewis, **What Went Wrong?** (n.p.: Oxford University Press 2002).

٢- جهاد جيل كيبل، **انتشار وانحسـار الإسـلام السياسي**، ترجمة نبيل سعد (القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠٥).

٣- Fred Halliday, **Two Hours that Shook the World** (London: Dar Al-saqi, 2001).

٤- والتر لاكير في كتابه "**لا نهـايـة للحـرب**". انظر: www.IslamDaily.net.

٥- بروس ب. لورانس، **تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف**، ترجمة غسان علم الدين (السعودية: العبيكان، ٢٠٠٤): ٨٣.

٦- حول مشكلة تعريف الإرهاب والتباساته انظر: معتز الخطيب، "الجهاد والعنف: مشكلة المفاهيم والإصلاح"، فى **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، عدد ٢٨-٢٩ (٢٠٠٤): ٢٥٠.

٧- **صحيفة الحياة اللندنية** (٢٠٠٥/٠٧/٣٠)

٨- جاك دريدا، **ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟** ترجمة صفاء فتحي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣): ٨٤-٨٦.

٩- المصدر السابق: ٨١، ١٣٧.

١٠- بيان الستين مثقفًا ومفكرًا أمريكيًّا حمل عنوان (من أجل ماذا نحارب؟ رسالة من أمريكا)، وكان من أبرز الموقعين عليه فرانسيس فوكوياما وصاموئيل هنتغنتون وصومائيل فريدمان وتوماس كوهلر ونيل جيلبرت وهارفي مانسفليد وروبرت بوتمان وغيرهم، ورعاه بشكل رئيسي معهد القيم الأمريكية الذي يرأسه ديفيد بلانكنهورن، ويدافع بشكل رئيسي عن القيم الأمريكية في المجتمع والأسرة والدين والاقتصاد، ويقود حوارًا مهمًّا حول جميع هذه القضايا في الولايات المتحدة الأمريكية والعالم.

١١- جان بودريار، "**ذهنية الإرهاب" فى ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟** ترجمة واعداد بسام حجار (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣): ٣١.

١٢- الاشارة هنا إلى كتاب: (**Countering The New Terrorism**) الذي أصدرته مؤسسة راند لمجموعة من خبراء الإرهاب الأمريكيين. وله مراجعة في:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/E6F0E2324-9716-FF4-A5179-F079 E2A755 E.htm

١٣- فرانسوا هايزبور، **فرط الإرهاب: الحرب الجديدة** (باريس: وديل جاكوب، ٢٠٠١).
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/24047B71-E9CD-4B26-8510-0E7C499B8984.htm

١٤- الكلام جزء من مقدمته الجديدة لكتاب الاستشراق التي نشرتها الجارديان بتاريخ ٢ أغسطس ٢٠٠٣م. http://www.books.guardian.co.uk/review/story/0,,1010417,00.html

١٥- Bernard Lewis, **The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror** (New York: Random House, ٢٠٠٣).

١٦- شاريل بينارد، **الإسلام الديمقراطي المدني**: **الشركاء والمصادر والاستراتيجيات** (د.م.: مؤسسة راند، ٢٠٠٣): ١٧-١٨.

١٧- فريد هاليدي، **ساعتان هزتا العالم**.

١٨- وذلك في كتابه: "الرجل المناسب: الرئاسة المفاجئة لجورج دبليو بوش" ٢٠٠٣م. نقلا عن http://www.aljazeera.net/NR/exeres/DE7331B5-A86D-47F387-B3-EBDC2CF70992.htm

١٩- Daniel Pipes, "The Evil Isn't Islam", **Danielpipes.org**, online e-article, http://www.danielpipes.org/article/437

٢٠- جويس ديفس، "الإسلاميون والأنظمة العلمانية: هل العنف ضروري؟" فى **مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية**، إعداد أحمد يوسف (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

٢١- أكبر أحمد، **الإسلام تحت الحصار** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤): ٣٦.

٢٢- إيمانويل تود، **ما بعد الإمبراطورية: دراسة في تفكك النظام الأمريكي**، ترجمة محمد زكريا إسماعيل (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣): ٦٧.

٢٣- أوليفيه روا، **أوهام ١١ أيلول: المناظرة الاستراتيجية في مواجهة الإرهاب** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣): ٨٣.

٢٤- بينارد، **الإسلام الديمقراطي المدني**: ١٨.

٢٥- Pipes, "The Evil Isn't Islam".

٢٦- توري مونتي، "الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا)؟" **الحياة اللندنية** (٢٠٠٥/٧/٢٣).

John Esposito, **UnHoly War: Terror in the Name of Islam** (n.p.: Oxford University Press, 2002) .

مراصد

٢٨- جون اسبوزيتو، "الإسلام السياسي والسياسة الخارجية الأمريكية" فى **مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية**، إعداد أحمد يوسف (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

٢٩- إمبرتو إيكو، "سيناريوهات قيامية للحرب الشاملة"، **ذهنية الإرهاب**: ٦٤.

٣٠- بودريار، **ذهنية الإرهاب**: ٢١.

٣١- ألان مينك، "الإرهاب الذهني"، فى **ذهنية الإرهاب**: ٥١.

٣٢- أوليفيه روا، **الإسلام المعولم**، ترجمة لارا معلوف (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣): ٢٢.

٣٣- داق هيربيورنسريد، "فوبيا الخوف من الإسلام: وقفة متأنية"، تحت " المعرفة"، **الجزيرة.نت**،
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/CBAA41E3-EF79-4462-AD4A-B467BE694D2B.htm

٣٤- قال ذلك في كتابه: الإسلام والغرب: الحرب الشاملة (باريس، ٢٠٠٤). انظر مراجعة له في:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/2B51D430-8693-4531-8059-EA6B286F9624.htm

٣٥- روا، **أوهام ١١ أيلول**: ١٠٣.

٣٦- جيرار هوبير، "رفض مديح الإرهاب"، فى **ذهنية الإرهاب**: ٥٥.

٣٧- مينك، "الإرهاب الذهني": ٥١.

٣٨- دريدا، **ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟**: ٨٩.

٣٩- الإشارة هنا إلى كتاب: Countering The New Terrorism.

٤٠- طائفة آوم شنريكو اليابانية حاولت قتل سكان طوكيو ببث غازات سامة قاتلة وأسلحة بيولوجية.

٤١- هايزبور، **فرط الإرهاب: الحرب الجديدة**.

٤٢- السيد ولد أباه، **عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١: الإشكالات الفكرية والإستراتيجية** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٤): ١٣٨-١٣٩.

٤٣- أخطأت متلاري وموسوليني معًا، فالأمر أولاً وقبل كل شيء يقتضي أن تتم المقارنة بين مكة ودولة الفاتيكان لما لها من دور ديني مثل مكة، ولا يوجد مساجد في الفاتيكان.
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/CBAA41E3-EF79-4462-AD4A-B467BE694D2B

٤٤- مونتي، "الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا) ؟".

٤٥- أباه، **عالم ما بعد ١١ سبتمبر**: ١٤٠.

٤٦- جيمس بيسكاتوري، ودايل إيكلمان، "المقدمة" فى **تحطيم الأسطورة**: ١٥.

٤٧- Paul L. Williams, **Al Qaeda: Brotherhood of Terror** (n.p., 2002).

٤٨- لورانس، **تحطيم الأسطورة**: **٢٧٠**.

٤٩- مونتي، "الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا) ؟".

٥٠- روا، **الإسلام المعولم**: ٢٠.

٥١- المصدر السابق: ٢٠.

٥٢- Paul Berman, **Terror and Liberalism** (New York: Norton Press, 2003).

٥٣- لورانس، **تحطيم الأسطورة**: ٥٤. لكن لورانس يشير إلى أن سيد قطب من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين!! والمعروف أنه انتظم في الحركة متأخرًا سنة ١٩٥١م.

٥٤- انظر التوسع في هذا: معتز الخطيب، سيد قطب وجماعات العنف، بحث منشور على:
http://www.islam-online.net/Arabic/contemporary/2004/07/article01b.shtml

٥٥- كيبل، **انتشار وانحسار الإسلام السياسي**: ٢٦.

٥٦- لورانس، **تحطيم الأسطورة**: ٢٦٩-٢٩٩.

٥٧- في بحثه المشار إليه سابقًا ضمن كتاب: **مستقبل الإسلام السياسي**: وجهات نظر أمريكية.

٥٨- تركي علي الربيعو، "الإسلام المعتدل والديمقراطية الأمريكية"، **الحياة اللندنية** (٢٠٠٥/٧/٣٠).

٥٩ - لورانس، **تحطيم الأسطورة**: ٢٥.

٦٠ - نور الدين أفاية، "الإسلام في متخيل الغرب: في مكونات الصور النمطية الغربية عن الإسلام"، **مجلة فكر ونقد**، العدد ٥ (١٩٩٨): ٥٠-٦٦.

٦١ - لورانس، **تحطيم الأسطورة**: ٢٢.

٦٢ - المصدر السابق.

٦٣ - المصدر السابق: ٢٠، ٢٦.

٦٤ - كيبل، **انتشار وانحسار الإسلام السياسي**: ٢٧٧.

٦٥ - بودريار، **ذهنية الإرهاب**: ٢١، ١١٨.

٦٦- دريدا، **ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟**: ١١٢.

٦٧- روا، **الإسلام المعولم**: ٢١-٢٥.

٦٨- المصدر السابق: ٢٨.

٦٩- المصدر السابق: ٢٩.

٧٠- فريتس شتيبات، **الإسلام شريكًا: دراسات عن الإسلام والمسلمين**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة ٣٠٢ (الكويت، ٢٠٠٤): ١٣٠-١٣١.

٧١- شيرين هنتر، " التحديث والتحول الديمقراطي في العالم الإسلامي": ٢٣.

٧٢- جراهام فولر، **الإسلاميون في العالم العربي والرقص حول الديمقراطية**، سلسلة دراسات الشرق الأوسط (د.م.: وقف كارنيجي للسلام الدولي، ٢٠٠٤): ٥-٧.

٧٣- رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥): ٣٨.

٧٤- هنتر، " التحديث والتحول الديمقراطي في العالم الإسلامي": ٢٣-٢٥.

٧٥- السيد، **الصراع على الإسلام**: ١١٠-١١١.

٧٦- 76. Bernard Lewis, The Roots of Muslim Rage, Policy, 17, no. 4 (Summer 2001), http://www.cis.org.au/Policy/summer01-02/polsumm01-3.pdf

٧٧- السيد، ، **الصراع على الإسلام**: ٣٦.

٧٨- 78. Peter Waldman, "A Historian's Take on Islam Steers U.S. in Terrorism Fight", Wall Street Journal)4 Feb 2004(.

٧٩- جاك جوليار، "بؤس النزعة المعادية لأميركا" في **ذهنية الإرهاب**: ٤١، ٤٥.

٨٠ - روا، **أوهام ١١ سبتمبر**: ١٠٣.

٨١ - 81. Angel Rabasa et al., The Muslim World After 9/11 (n.p.: Rand Corporation, 2004). http://www.rand.org/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf

٨٢ - نعوم تشومسكي، الحادي عشر من أيلول: الإرهاب والإرهاب المضاد، ترجمة ريم الأطرش (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣): ١٨-١٩، ٥٤.

٨٣- فرانسيس فوكوياما، "هدفهم: العالم المعاصر"، **مجلة النيوزويك**، العدد ٨١ (٢٥ ديسمبر ٢٠٠١): ١٢-١٧.

٨٤- قال وولفويتز في خطاب ألقاه في ٣ مايو ٢٠٠٢م أمام مجلس الشئون العالمية بكاليفورنيا: "الإرهابيون يسعون إلى فرض أسلوب حياة القرون الوسطى غير المتسامحة والطاغية".

٨٥- John Gray, **Al Qaeda: And What it Means to be Modern** (London: Faber & Faber, 2003).

٨٦- مونتي، "الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا) ؟". لكن توري يعتقد أن مشكلة هذا التحليل في مادته، فمعلومات التحليل من الغرب ومن بلدان المغرب الإسلامي، في حين يتبع التطرف أنماطًا مختلفة، ولا يعطي هذا الأمر معنى للتطرف في السعودية أو في الخليج، حيث غادرت جماعات كثيرة إلى أفغانستان.

٨٧- أباه، **عالم ما بعد ١١ سبتمبر**: ١٤٢.

٨٨- رواء **أوهام ١١ سبتمبر**: ٧٠.

٨٩- بودريار، **ذهنية الإرهاب**: ٢١٩-٢٢.

٩٠- انظر دراسة موسعة حول هذا الموضوع في: معتز الخطيب، "تجديد الخطاب الديني بعد ١١ سبتمبر: جدل الديني والسياسي" فى الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد ١١ سبتمبر (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥).

٩١- شاريل بينارد، **الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والمصادر والاستراتيجيات** (د.م.: مؤسسة راند، ٢٠٠٣).

٩٢- السيد ياسين، "الأصول الأميركية لنظرية الإسلام الليبرالي"، **النهار اللبنانية**، (٢٥ تموز ٢٠٠٤).

٩٣- في مقاله المنشور في نيويورك تايمز ٢٧-١١-٢٠٠١.

٩٤- إلينا رومانسكي، مسئولة "برامج مبادرة الشراكة الأمريكية – الشرق أوسطية"، ضمن محاضرة لها في الدوحة، نهاية شهر سبتمبر ٢٠٠٣م.

٩٥- انظر للتوسع: معتز الخطيب، **تغيير المناهج الدينية**، ملف منشور على:
http://islam-online.net/Arabic/contemporary/2004/04/article02.shtml

٩٦- انظر بيان هذه المسألة في: كيبل، **انتشار وانحسار الإسلام السياسي**: ٧٠

٩٧- رواء **الإسلام المعولم**: ٤٩ وما بعدها.

٩٨- هنتر، **التحديث والتحول الديمقراطي**: ٦٦.

٩٩- بيسكاتوري، وإيكلمان، "المقدمة": ١٢.

١٠٠- مونتي، "الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا) ؟".

١٠١- تشومسكي، **الحادي عشر من أيلول**: ٥٢-٥٤، ٥٨.

١٠٢- المصدر السابق:١١٣-١١٤، ١١٩.

١٠٣- في كتابه: **ساعتان هزتا العالم**.

١٠٤- فولر، **الإسلاميون والديمقراطية**: ١٩-٢٠.

١٠٥- هايزبور، **فرط الإرهاب**.

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/24047B71-E9CD-4B26-8510-0E7C499B8984.htm

١٠٦- تود، **ما بعد الإمبراطورية: دراسة في تفكك النظام الأمريكي**: ٦٧.

١٠٧- **مجلة النيوزويك**، العدد ٨١ (٢٥ ديسمبر، ٢٠٠١).

١٠٨- شيرين هنتر، **مستقبل الإسلام والغرب**: صدام حضارات أم تعايش سلمي؟ (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٢): ٧-٨.

١٠٩- تمت الإشارة لهذا المقال سابقًا.

١١٠- شيرين هنتر، **مستقبل الإسلام**: ٩.

١١١- من ضمن الكتب التي تناولت "التهديد الإسلامي" بالنقد: جون اسبوزيتو، **التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟** ترجمة قاسم عبده قاسم (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢).

١١٢- الكلام للوران أرتور دوبلسيس، وتقدمت الإشارة إليه.

١١٣- Daniel Pipes, "Who Is the Enemy?" Danielpipes.org, online e-article, http://www.danielpipes.org/article/103

١١٤- رواء، **أوهام ١١ سبتمبر**: ٩٤.

١١٥- شيرين هنتر، **مستقبل الإسلام**: ٩-١٠.

١١٦- هنري كيسنجر، "معنا أم مع الإرهاب؟" خدمه نيويورك تايمز **صحيفة الشرق الأوسط** (١٦ سبتمبر ٢٠٠١)؛ أباه، **عالم ما بعد ١١ سبتمبر**: ١٤٩. ومن المفيد أن بروس لورانس يشير

إلى سيادة الكتابات عن الخطر الإسلامي في التسعينيات وخاصة ما تنشره النيويورك تايمز. انظر: لورانس، **تحطيم الأسطورة: ٢٢–٢٣**.

١١٧– جيل دولوز، وفليكس غيتاري، **ما هي الفلسفة؟** ترجمة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء العربي، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧): ٣٩.

١١٨– أطلقه الباحث أناتول ليفين في مقال يحمل العنوان نفسه، نشرته الشهرية البريطانية (بروسبكت)، سبتمبر ٢٠٠٢م. حازم صاغية، نهاية الغرب، الحياة اللندنية، ٩–٩–٢٠٠٢.

١١٩– فرانسيس فوكوياما، "انشقاق في المنظور الغربي للشرعية الديمقراطية"، **الحياة اللندنية** (٢٠٠٢):٧–٩.

١٢٠– توماس فريدمان، **نهاية الغرب.. أو بوابة الهوة** بين ١٩٨٩ و٢٠٠١، http://www.arabgate.org/article.php?sid=5348

١٢١– انظر للتوسع في تشريح مفهوم الغرب والفروق التي تكتنفه: معتز الخطيب، الغرب.. ميلاد المفهوم ونهايته! http://www.aljazeera.net/NR/exeres/CE531F2D-79E1-4EDE-BC01-185899EAC100.htm

وانظر الافتراق على مستوى القيم بين الغرب نفسه: رضوان زيادة، الصراع على القيم: أزمة "المعرفة الإنسانية" بين الغرب والإسلام، ضمن كتاب: الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي، مرجع مشار إليه سابقًا.

١٢٢– اسبوزيتو، **التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟**.

١٢٣– لورانس، **تحطيم الأسطورة**: ٣٠؛ بينارد، **الإسلام الديمقراطي**: ٢٠؛ هنتر، **التحديث والتحول الديمقراطي**: ٥٦–٥٧.

١٢٤– بودريار، **ذهنية الإرهاب**.

١٢٥– دريدا، **ما الذي حدث في ١١ سبتمبر**.

١٢٦– هنتر، **التحديث والتحول الديمقراطي**: ٢٥.

١٢٧– لورانس، **تحطيم الأسطورة**: ٨٣.

١٢٨– مينك، "الإرهاب الذهني": ٥٤.

١٢٩– بودريار، **ذهنية الإرهاب**: ١١٤، ١٢٨.

١٣٠– المصدر السابق: ٢٩.

مراصد

١٣١- المصدر السابق: ٣٠-٣١.

١٣٢- المصدر السابق: ١١٥.

١٣٣- ريتشارد إي نيسبت، **جغرافية الفكر**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة ٣١٢ (الكويت، ٢٠٠٥): ١٩-٢٠.

١٣٤- المصدر السابق: ١١٥، ٨٨.

١٣٥- السيد، **الصراع على الإسلام**: ٤١.

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

وحدة الدراسات المستقبلية

للإستعلام

تليفون: ٤٨٣٩٩٩٩ (٢٠٣)+ داخلي: ٥١٣٢

فاكس: ٤٨٧٩٢٥٢ (٢٠٣)+

بريد إلكتروني: marasedjournal@bibalex.org